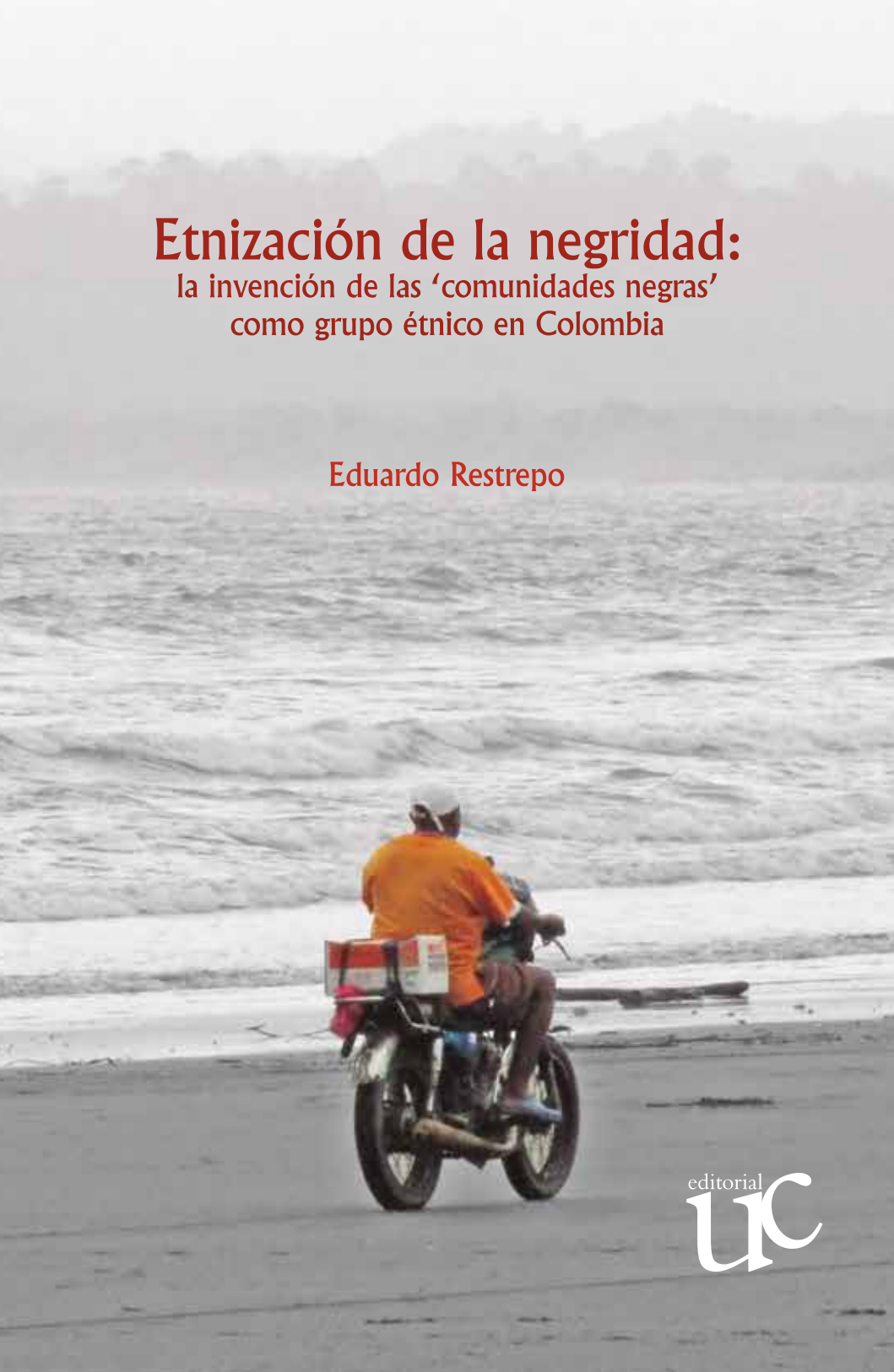
# Etnización de la negridad:
## la invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia

Eduardo Restrepo



editorial UC

# Etnización de la negridad:

la invención de las 'comunidades negras'
como grupo étnico en Colombia

# Etnización de la negridad:
## la invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia

Eduardo Restrepo

Serie: Genealogías de la negridad

editorial uc

Editorial Universidad del Cauca
2013

© Universidad del Cauca, 2013
© Pontificia Universidad Javeriana
© Eduardo Restrepo

Diseño de la Editorial: Área de Desarrollo Editorial - Universidad del Cauca
Diagramación: Maritza Martínez A.
Diseño de carátula: Maritza Martínez A.
Editor General de Publicaciones: Axel Rojas

Editorial Universidad del Cauca
Casa Mosquera Calle 3 No. 5-14.
Popayán, Colombia
Teléfonos: (2) 8209900 Ext 1134
editorialuc@unicauca.edu.co

El Observatorio de Territorios Étnicos (OTE) es un proyecto de investigación y acompañamiento adscrito al Departamento de Desarrollo Rural y Regional de la Facultad de Estudios Ambientales y Rurales de la Pontificia Universidad Javeriana, financiado por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (Aecid) y la Pontificia Universidad Javeriana.

Esta publicación fue apoyada por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo en Colombia, en el marco del proyecto Observatorio de Territorios Étnicos. El contenido de la misma es responsabilidad de sus autores.

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

ISBN: 978-958-732-122-7

Impreso en Popayán, Cauca, Colombia. Printed in Colombia.
Samava Ediciones
Calle 1 No. 2-99 Popayán - Colombia

Pontificia Universidad JAVERIANA Bogotá

Observatorio de Territorios Étnicos
Una apuesta por la defensa de los territorios

Restrepo, Eduardo
Etnización de la negridad: La invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia. / Eduardo Restrepo. — Popayán : Universidad del Cauca, 2013.

Bibliografía: p. 297-315
Incluye índice Analítico
324 p.
(Genealogías de la Negridad : 1)

1. AFROCOLOMBIANOS- IDENTIDAD RACIAL 2. AFRODESCENDIENTES - CONDICIONES SOCIALES. 3. DERECHOS DE LOS NEGROS - COLOMBIA 4. DISCRIMINACION RACIAL - COLOMBIA. 5. ETNICIDAD - COLOMBIA 6. MOVIMIENTO NEGRO – COLOMBIA 7. MULTICULTURALISMO I. título II. Restrepo Eduardo III. Universidad del Cauca IV. Pontificia Universidad Javeriana V. Observatorio de territorios étnicos VI. Serie.

305.89861R436 - scdd 23

ISBN: 978-958-732-122-7

# Sobre el autor

Eduardo Restrepo. Profesor asociado del Departamento de Estudios Culturales de la Universidad Javeriana, Bogotá. Coordinador del Grupo de Investigación en Estudios Culturales de la Facultad de Ciencias Sociales y el Instituto Pensar de la Universidad Javeriana. Miembro del Centro de Pensamiento Latinoamericano Raíz-AL y de la Red de Antropologías en el Mundo. Sus líneas de interés son: la teoría crítica social y cultural contemporánea, las genealogías de la colombianidad, las geopolíticas del conocimiento, las poblaciones afrodescendientes y la región del Pacífico colombiano.

*"No sólo se requiere pensar*
*de otro modo, sino crear*
*las condiciones mínimas*
*para que las imaginaciones*
*disidentes puedan convertirse*
*en realidades colectivas"*

Arturo Escobar (1993: 21).

# Contenido

Sobre el autor ..... 6

Lista de abreviaciones ..... 10

Agradecimientos ..... 11

Introducción ..... 13

1. Surgimiento ..... 37

2. Entramado normativo e institucional ..... 91

3. Mediaciones y tecnologías ..... 129

4. Ecólogos por naturaleza ..... 177

5. Avatares y conflictos ..... 251

Conclusiones ..... 289

Referencias citadas ..... 297

Índice analítico ..... 317

# Lista de abreviaciones

ACAMURI: Asociación Campesina del Municipio de Riosucio
ACIA: Asociación Campesina Integral del Atrato
ASCOBA: Asociación de Consejos Comunitarios y Organizaciones del Bajo Atrato
ANUC: Asociación de Usuarios Campesinos
AT 55: Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política de 1991
CAVIDA: Comunidad Autodeterminación, Vida, Dignidad del Cacarica
CEBs: Comunidades Eclesiales de Base
CECN: Comisión Especial para las Comunidades Negras
CNCN: Coordinadora Nacional de Comunidades Negras
Codechocó: Corporación para el Desarrollo del Chocó
DIAR: Desarrollo Integral Agrícola Rural
DRI: Desarrollo Rural Integral
Fedeatrato: Federación Campesinos del Atrato
Fepria: Federación de Productores Agropecuarios del Río Atrato
IGAC: Instituto Geográfico "Agustín Codazzi"
OCABA: Organización Campesina del Bajo Atrato
OIBA: Organización Interétnica del Bajo Atrato
OMCABA: Organización de Mujeres Campesinas del Bajo Atrato
PCN: Proceso de Comunidades Negras
PLADEICOP: Plan de desarrollo Integral de la Costa Pacífica
PMRN: Programa de Manejo de Recursos Naturales
UTCH: Universidad Tecnológica del Chocó "Diego Luis Córdoba"

# Agradecimientos

Quiero empezar por agradecer a Arturo Escobar, Mauricio Pardo y William Villa por todos estos años de febriles conversas donde he podido debatir muchas de las interpretaciones y datos que hacen parte de este libro. Agradezco la monumental bondad de Arturo, quien con su ecuanimidad siempre ha escuchado y leído atentamente mis planteamientos, y aunque ha tratado de que mis interpretaciones sean menos unilaterales y desafortunadas no siempre ha tenido éxito. A Mauricio Pardo, amigo y colega de tantos años, le agradezco su contundente crítica, siempre juiciosa y acertada. Al Villa, agradecerle su sabiduría rebosante de impecable ironía, y las horas de fascinantes historias entreveradas de las más iluminadoras interpretaciones.

Entre los colegas y amigos, agradezco a Oscar Almario, Claudia Leal y la *comae* Paola Galeano por las complicidades del trabajo de campo y los enamoramientos compartidos con el Pacífico; a Carlos Agudelo por la transparencia, humildad y desinteresadas contribuciones. También agradecer a Peter Wade, Elisabeth Cunin, Odile Hoffmann, Ulrich Oslender y Fernando Urrea por los comentarios, críticas y aportes a algunos de los textos o planteamientos que ahora hacen parte de este libro. Agradezco a Axel Rojas, compañero de haceres, por su insistencia en la relevancia de la dimensión pedagógica y por las productivas conversaciones. Agradezco muy especialmente a Julio Arias, Roosbelinda Cárdenas y Sonia Serna por los aportes, acompañamientos y honestas discusiones de los últimos años.

Un agradecimiento muy especial a Johana Herrera, del Observatorio de Territorios Etnicos de la Universidad Javeriana, por su decisivo y oportuno apoyo para que este libro fuese publicado.

Entre los intelectuales-activistas quiero agradecer a Jairo Castillo y Hernán Cortés, maestros y guías incomparables cuando muchas de las cosas que aquí se relatan apenas estaban naciendo. Finalmente, no puedo dejar de agradecer a Carlos Rosero, quien con su gran lucidez, ha sido una valiosa fuente de inspiración y admiración.

# Introducción

Para agosto del 2013 se cumplen veinte años de la sanción de la Ley 70 de 1993. Con esta ley el estado colombiano reconoce que las 'comunidades negras' constituyen un grupo étnico, debido a lo cual tiene una serie de derechos territoriales y culturales. Para no pocos activistas de las organizaciones étnicas de 'comunidades negras', esta ley es vista como el hito jurídico y político más importante del siglo XX, solo comprable con la abolición de la esclavitud a mediados del siglo XIX. Muchos de estos activistas consideran a la ley como un claro triunfo del proceso organizativo, que logró gran parte de su cometido a pesar de las dilaciones y limitaciones que el gobierno de turno introdujo. Desde esta perspectiva, la ley aparece como una evidente victoria del movimiento social. Este logro, sin embargo, se enmarca en un proceso mucho más amplio conocido como el giro al multiculturalismo que trasciende tanto el estado colombiano como a las 'comunidades negras' y sus organizaciones.

Aunque nunca alcanzó un absoluto consenso, para el momento de la sanción de la Ley 70 las múltiples diferencias y matices que se percibían para entonces en el movimiento negro se encontraban marcadas por el proceso de etnización (ya fuese por su aceptación o su rechazo) en el cual el sujeto político y de derechos recaía en la noción de que las comunidades negras constituían un grupo étnico con una cultura propia y diferenciable en el marco de la sociedad colombiana. Esta cultura propia se consideraba como el resultado, sobre todo, de la existencia de unas formas de organización y prácticas tradicionales de producción de unas 'comunidades' en unos territorios específicos que evidenciarían una particular lógica cultural garante de la conservación ambiental.

Diez años antes de la sanción de la Ley 70, esa etnización de las 'comunidades negras' era impensable e inexistentes sus modalidades organizativas. A principio de los años ochenta, a nadie se le ocurría, por ejemplo, que la gente que vivía en el medio Atrato, en el Pacífico colombiano, había que pensarla como un 'grupo étnico' con unas prácticas tradicionales de producción, con un territorio con ejercicio de propiedad colectiva, una cultura ancestral y una identidad cultural. En ese entonces, usualmente se referían a los habitantes del medio Atrato como campesinos. Eran campesinos, y en cuanto tales se asumía que estaban necesitados, atrasados, y había que 'redimirles' con el 'desarrollo'. Había que incorporarlos a la nación a través del mercado, y para ello se diseñaron varios proyectos de desarrollo. Se hablaba de transferencia de tecnología, de capacitación en conocimiento contable, de generar una racionalidad económica empresarial…

Incluso en 1992, a portas de la sanción de la Ley 70, en la academia se discutía si las 'comunidades negras' podían ser consideradas como grupo étnico o no. Es famosa la transcripción de una de las reuniones de la subcomisión de identidad de la Comisión Especial para Comunidades Negras, adelantada en el Instituto Colombiano de Antropología, en la cual algunos antropólogos dudaban de la aplicabilidad de la noción de grupo étnico para las poblaciones negras como lo había sido para los grupos indígenas.[1]

Para que las 'comunidades negras' sean políticamente imaginables como grupo étnico con unas prácticas tradicionales de producción en armónica relación con la naturaleza, con un territorio apropiado de manera colectiva y según una racionalidad económica derivada de una adecuada adaptación al medio, etc. etc., se dieron una serie de procesos de los cuales trata este libro.

Lo que hoy parece ser obvio en el imaginario académico y político, tiene una historia que ya ha empezado a contarse. Sobre el movimiento organizativo de 'comunidades negras' existe un creciente número de artículos, algunas tesis doctorales

1 Esta acta fue publicada en el número 6 de la revista *América Negra*.

y varios libros.[2] Algunos de estos textos han sido escritos por los mismos activistas que participan en el movimiento, mientras que académicos en Colombia, Francia, Inglaterra y Estados Unidos han volcado su interés sobre la temática. Aunque en su conjunto constituyen una valiosa fuente para la historia del movimiento, se pueden apreciar diferencias no sólo en las interpretaciones, sino también en sus enfoques.

Para plantearlo esquemáticamente, entre los trabajos académicos más visibles se pueden identificar cuatro diferentes énfasis conceptuales predominantes. No sobra advertir que esta es una distinción analítica, ya que ninguno de estas vertientes se dan aisladamente sino que han estado en permanente dialogo y, en ocasiones, en abierta tensión. Además, si bien es cierto que algunos autores pueden ser clara y exclusivamente identificados con una vertiente, no son pocos quienes toman elementos de varias para adelantar sus diferentes trabajos.

El primero de los énfasis conceptuales o vertientes ha sido desarrollado principalmente por antropólogos colombianos a partir de lo que ellos mismos han denominado un 'enfoque afrogenético' (cfr. Arocha 1998, 1999, Friedemann 1993, Meza 2010).[3] Estos académicos argumentan en términos de las continuidades del legado africano y de las creaciones culturales en la construcción de las identidades políticas que se expresarían en las estrategias organizativas contemporáneas en aras de revertir las estereotipias e invisibilidades sobre los afrocolombianos que se remontan al periodo colonial y que persisten en prácticas de discriminación y subalternización de las poblaciones negras del país. Desde su perspectiva, lo que se introduce en la Constitución de 1991 y la legislación que la reglamenta es el reconocimiento de una etnicidad

---

2 En los últimos años han aparecido publicados algunos muy valiosos, entre los que cabe resaltar el de Agudelo (2005), Almario (2003, 2005), Asher (2009), Castillo (2007), Escobar (2010), Hoffmann (2007), Ng'Weno (2007), Oslender (2008).

3 En otro lugar (Restrepo 2003) he presentado con cierto detalle el conjunto de premisas sobre las que se edifica este enfoque, así como he realizado una crítica de lo que considero algunos de sus problemas más evidentes, Wabgou *et al.* (2012).

e identidad preexistentes, que han estado siempre ahí pero que habían sido invisibilizadas desde el establecimiento dominante. Los 'grupos étnicos' están ahí desde siempre, o al menos desde hace cientos de años. Por definición, los afrocolombianos (como prefieren nombrarlos) e indígenas siempre han sido y serán 'grupos étnicos'. La etnicidad les es inmanente. El auge de la creación de organizaciones y la participación de sus representantes en los diferentes escenarios institucionales y políticos del país son interpretadas como un avance en la visibilización de los afrocolombianos que se adecúa a la realidad multiétnica y pluricultural de la nación.

Un grupo de sociólogos y antropólogos colombianos, algunos de los cuales empezaron a trabajar en el Pacífico desde principios de los años ochenta, desarrollaron una serie de estudios sobre poblamiento, modelos productivos y estrategias culturales de las poblaciones negras no sólo en términos locales, sino desde una perspectiva regional. William Villa, Enrique Sánchez, Emperatriz Valencia, Mónica Restrepo y Jorge Yepes, son algunos de ellos. En este marco pueden ubicarse los aportes sobre el análisis del movimiento organizativo de William Villa, realizados no sólo en artículos de autoría individual o en apoyo a distintas organizaciones (negras e indígenas), sino también en la producción por varios años de la revista *Esteros*.[4] El análisis del movimiento organizativo es estudiado por Villa desde una perspectiva que articula la economía política regional y la ecología cultural, mostrando las transformaciones que se suceden durante el siglo XX en los patrones de poblamiento y en las estrategias productivas no sólo por parte de los pobladores locales sino también de otros actores como factores que explican los términos y contenidos en los que se da el giro hacia la etnicidad en un momento dado.

El tercer énfasis conceptual o vertiente se alimenta principalmente de ciertas escuelas de la teoría política y social francesa y es desarrollado en un estrecho diálogo entre sociólogos, politólogos,

---

4 Esta revista fue central en la expresión y discusión de las características y retos que enfrentaban el naciente proceso de etnización de las comunidades negras. Además de socializar diferentes experiencias organizativas y las dificultades que se presentaban en la región del Pacífico, se publicaba y analizaba la legislación que se iba produciendo al respecto.

geógrafos y demógrafos colombianos y franceses (cfr. Agudelo 2005, Cunin 2003, Barbary y Urrea 2004, Hoffman 2007). Para estos académicos las políticas étnicas adelantadas por las organizaciones e instituciones estatales o entidades no gubernamentales hacen parte de una reestructuración de la arena política nacional y global donde la diferencia étnica se constituye como un recurso del capital político de actores. De ahí que sus estudios se centren en examinar las condiciones en las cuales surge este capital político y cuáles han sido las estrategias desplegadas por los diferentes actores en juego con respecto a la definición, disputa e instrumentalización de este recurso.

El cuarto énfasis conceptual se encuentra expresado por autores que desde distintas vertientes del postestructuralismo han abordado las dimensiones identitarias y performativas que subyacen a la movilización en términos étnicos de las poblaciones negras del país (cfr. Asher 2009, Ng'weno 2007, Escobar 2010, Oslender 2008, Pardo 2002, Offen 2003, Wade 2002, 2004). Influenciados por las discusiones sobre el poder, el discurso y la resistencia que circulan en los Estados Unidos e Inglaterra, estos académicos (entre los cuales se encuentran colombianos y colombianistas e incluyen principalmente antropólogos y geógrafos) han seguido el desenvolvimiento del movimiento organizativo y las transformaciones en las políticas de la representación de la negridad en Colombia.

Todos estos encuadres fueron forjados durante un intenso intercambio y discusión que se consolidó en los años noventa. En esta década, al calor del interés generado por la Ley 70 de 1993, las dinámicas organizativas en el Pacífico y el interés gubernamental en la región[5] entre otras, se produjo la confluencia de académicos con las más diversas formaciones en actividades, congresos y publicaciones.[6] No obstante este importante y variado cuerpo de estudios, la imaginación teórica y política se ha ido paulatinamente estancando en dos posiciones extremas que tienden ya sea a la celebración etnicista

5 Interés expresado en proyectos como Biopacífico y el Proyecto de Zonificación Ecológica del IGAC.

6 Hoy el panorama es bien distinto. El Pacífico colombiano ha dejado de ser el centro de interés de antropólogos, historiadores y otros expertos sociales en Colombia.

o al escepticismo de los alcances y futuro de la acción colectiva articulada a las políticas de la etnicidad para los afrodescendientes. Desde esta distinción, los académicos se dividen entre quienes, por un lado, celebran este movimiento por sus efectos 'empoderantes' en las poblaciones locales y, del otro lado, quienes indican las profundas sujeciones y problemáticas del giro etnicista.

En contraste con las posiciones que condenan o celebran ciegamente la etnización, este libro propone una lectura alternativa a partir del examen etnográfico de la filigrana de los discursos y las prácticas sociales que constituyen los límites y posibilidades de la intervención política en nombre de cierta producción de la diferencia. Con este libro se espera ir más allá de esa dicotómica lectura para explorar de forma crítica la configuración de este inusitado sujeto político asociado a la etnización de las 'comunidades negras', la cual no puede ser entendida como la simple expresión de una primordial esencia (como acertadamente han venido argumentando las diferentes corrientes del constructivismo desde al menos los años ochenta) pero tampoco como una invención cuya única racionalidad se deriva de los beneficios económicos y simbólicos que se buscan obtener por individuos fríamente calculadores (como se ha criticado acertadamente a las versiones más burdas del instrumentalismo y constructivismo). Se debe cuestionar este desacertado dilema que se plantea en términos de una irreductible dicotomía entre un radical primordialismo que asigna la etnicidad a una esencia trascendental o un descarnado instrumentalismo que imagina la etnicidad como el simple capricho de sujetos calculadores.

Evitando este dilema, desde materiales empíricos concretos en el presente libro se evidencia cómo la etnización de las 'comunidades negras' es el resultado de interrelacionadas y contradictorias narrativas y prácticas de disimiles agentes tales como los pobladores locales, las organizaciones étnicas (locales, regionales y nacionales), las Ongs, las instituciones y programas estatales, y la iglesia entre otros. Desde una perspectiva más etnográfica, quién 'es' (o deviene) miembro del grupo étnico y cuáles son (o pueden ser) sus significados es profundamente contextual y objeto de diversas tensiones y ambigüedades. En determinados contextos, supone particulares performances y específicos conflictos en el acceso a recursos en nombre de la diferencia

cultural. Al mismo tiempo, sin embargo, el estudio reconoce las sedimentaciones históricas que configuran las experiencias de la gente y las sedimentaciones que en un particular momento se involucra en un proyecto de reivindicación de carácter étnico.

## Cuestiones conceptuales

El concepto central de este libro es el de etnización. Es desde este concepto que se interpreta lo sucedido en cierto momento con el surgimiento de las organizaciones étnico-territoriales, la aparición de la Ley 70, y la transformación de los principios de inteligiblidad y del imaginario político sobre la gente negra en Colombia. El concepto de etnización nace de un ejercicio de teorización desde lo concreto,[7] que se remonta a dos décadas de un trabajo guiado no por un interés únicamente académico sino por una preocupación por su dimensión política. Aunque surge para dar cuenta de ciertas expresiones y políticas de la negridad en Colombia, esto no significa que el concepto no pueda ser retomado para arrojar ciertas luces a la hora de pensar situaciones y contextos diferentes del que emergió.

En conversaciones con colegas (algunos de los cuales han estado trabajando sobre estas temáticas desde hace ya muchos años), uno se sorprende por la facilidad con la cual se presentan malentendidos en la sustentación de mi argumentación ya que etnización es un término al que se le pueden atribuir diferentes significados, algunos de los cuales son contrarios o incluso antagónicos al que he pretendido asignarle. Por tanto es pertinente comenzar por clarificar lo que en este trabajo se intenta referir con el término de etnización.

Ante todo, con etnización quiero indicar la idea de *proceso*. En tanto proceso se pueden rastrear unos momentos en los cuales emerge, así como una serie de despliegues y dispersiones. No considero, sin embargo, que sea un proceso homogéneo ni que suponga que todo lo que existía antes desaparezca como por arte de magia de la noche a la mañana. Además, no todos los individuos o ámbitos son interpelados de la misma manera, con análogos efectos e idéntica densidad.

---

7 Para utilizar la sugerente expresión de Stuart Hall (2007).

La especificidad del proceso que indico con etnización radica en la formación de un sujeto político (un 'nosotros'/'ellos') y unas subjetividades (unas identificaciones) en nombre de la existencia (supuesta o efectiva) de un 'grupo étnico'. Por tanto, entiendo etnización como el proceso en el cual unas poblaciones son constituidas y se constituyen como 'grupo étnico'. He puesto entre comillas 'grupo étnico' porque no me interesa definir en abstracto qué es (o no) un 'grupo étnico'. Me interesa, al contrario, examinar etnográfica e históricamente cómo es entendido y con qué efectos en momentos, lugares y entramados institucionales concretos, por personas específicas, eso de 'grupo étnico'. O en otras palabras, cómo se imagina y disputa el mundo apelando (o no) a ciertas nociones (siempre muti-acentuales y contradictorias) de 'grupo étnico'. Por tanto, no busco proponer unos criterios analíticos que equiparen o diferencien a 'grupo étnico', de una vez por todas y con solar claridad, de otras categorías que suelen estar bien 'cercanas' como las de 'raza', 'cultura' y 'nación'.

Con la idea de etnización busco, por tanto, examinar *el proceso* mediante el cual ha sido disputado lo que en un momento y contexto concreto aparece como 'grupo étnico', los criterios utilizados, los discursos de expertos que involucran, las políticas de la verdad que invisten y, sobre todo, las prácticas que se derivan para determinados sujetos (que parcialmente son constituidos como tales por la etnización que los interpela y refiere). Mi argumento es que las yuxtaposiciones o distinciones de 'grupo étnico' con otras categorías, los contenidos asignados y sus múltiples apropiaciones requieren ser abordada etnográfica e históricamente.

En Colombia, la noción de 'grupo étnico' ha operado históricamente en un doble campo semántico que es importante diferenciar analíticamente para comprender las implicaciones del concepto de etnización que aquí propongo. En primer lugar, al menos desde principios del siglo XX, se puede rastrear entre ciertos intelectuales una utilización del término de 'grupo étnico' para referirse a 'blancos', 'negros' e 'indios', ya sea como sinónimo o sustituyendo 'raza' (cfr. López de Mesa 1920, 1934). Así, a menudo se habla de los tres 'grupos étnicos' (o 'razas') que conformaron la nación colombiana. El 'mestizo', que sería el producto de las diferentes mezclas, se lo ha considerado también como un 'grupo

étnico', al igual que sus diferentes expresiones regionales. De esta manera, por ejemplo, Manuel Zapata Olivella (1974) considera como 'grupos étnicos' actuales a los siguientes: el 'grupo étnico antioqueño', el 'grupo étnico cundi-boyacense', el 'grupo étnico tolimo-huilense', el 'grupo étnico santandereano', el 'grupo étnico costeño', el 'grupo étnico caucano', el 'grupo llanero u oriental' y el 'subgrupo isleño'. Este campo semántico, ya sea como sinónimo o sustitución de 'raza' o 'población', se caracteriza porque la noción de 'grupo étnico' es aplicable a unidades geo-poblacionales o a categorías sociales diversas que compondrían en su totalidad la idea de 'pueblo', 'cultura' o 'nación' colombiana. Así, los colombianos todos, cualesquiera sean las unidades de diferenciación y taxonomías apeladas, hacen parte de 'grupos étnicos'.

El segundo campo semántico en el que ha operado la noción de 'grupo étnico' se caracteriza por restringirla a 'comunidades' tradicionales, culturalmente diferentes y territorializadas que se imaginan, en mayor o menor medida, como otros de Occidente y de la modernidad. En el discurso jurídico, así como en el académico y el político, ha predominado en las últimas décadas la idea que los indígenas son el paradigma de lo que es un 'grupo étnico'. La existencia de marcadores de la diferencia como los lingüísticos y los culturales, expresados en ciertas formas de vida comunitarias y tradicionales territorializadas, son los criterios que se esgrimen frecuentemente para concebir a una población determinada como 'grupo étnico'. En este sentido, no todos los colombianos son miembros de 'grupos étnicos' sino solo algunos: los indígenas inicialmente, las 'comunidades negras' después y, más recientemente, los raizales y el pueblo rom. Esta es la concepción de 'grupo étnico' que se hace 'sentido común' en las últimas dos décadas en el país.

Ahora bien, desde este campo semántico, no es suficiente la diferencia cultural para que se hable de 'grupo étnico'. Se suele considerar que los habitantes de la costa colombiana, por ejemplo, tienen diferencias lingüísticas, culturales y fenotípicas claras con los de otras áreas del país. Pero antes que suponer a estos habitantes como un grupo étnico, se los piensa en términos de diferencia regional. Otro ejemplo es el de los 'paisas'. Con el término 'paisas' se conoce en gran parte del país a los individuos

provenientes de una región que se corresponde a más o menos con los departamentos de Antioquia, Caldas y Risaralda.[8] Los paisas son fácilmente identificables por particular manera de hablar y sus singularidades culturales, pero sobre todo por un profundo sentido de pertenencia y una actitud de hiper-valoración de lo propio. No obstante, desde este campo semántico, no se suele argumentar esta diferencia en términos de 'grupo étnico' sino que se la encuadra en el discurso de la diferencia regional.

Hoy en Colombia no hay una equivalencia entre 'grupos étnicos' y 'comunidades indígenas', aunque cierta concepción de indianidad es la garantía y el referente último para llegar a ser considerado 'grupo étnico'. Las 'comunidades negras' han logrado este tipo de reconocimiento. Como se expondrá en detalle en este libro, en las últimas décadas, tanto en la legislación como en los imaginarios políticos y académicos, la negridad ha sido articulada como grupo étnico. Para hacerlo, se ha requerido de un proceso de marcación y otrerización comunitarista y etnicista que se remonta a mediados de los años ochenta (cfr. Agudelo 2005, Castillo 2007).

Etnización es el concepto propuesto para dar cuenta de este proceso que no es ni monolítico ni ha sido igualmente apropiado y significado en todos los niveles ni por todos los actores y las poblaciones en nombre de las cuales se habla. Por etnización no se entiende únicamente el proceso que involucra las acciones o planes explícitos de las diferentes entidades estatales y organizaciones no gubernamentales hacia las 'comunidades negras' (o, más tarde, aunque algo imprecisamente, los afrodescendientes) en tanto 'grupo étnico'. Tampoco, etnización se agota en lo que las organizaciones étnico-territoriales y sus activistas hacen o enuncian en cuanto tales ni en lo que los académicos elaboran sobre las 'comunidades negras' como 'grupo étnico'. Las apropiaciones locales, con sus diversas interpretaciones, interpelaciones y rechazos, hacen parte también de la etnización de la negridad. Por tanto, la etnización implica una serie de disputas entre los diferentes actores que son parcialmente constituidos y sus posiciones definidas en tal

8 En el Pacífico colombiano, sin embargo, *paisa* tiene otra connotación: la de 'blanco' proveniente del interior del país. Un bogotano, un tolimense y un antioqueño 'blancos' son catalogados igualmente como *paisas*.

proceso. Estas disputas buscan intervenir en las relaciones de poder existentes apelando a la especificidad de una población o poblaciones definidas en este proceso desde una comunalidad étnica. Antes que una articulación consensualmente homogénea, la idea de las 'comunidades negras' como grupo étnico ha sido objeto de múltiples disputas.

Por lo argumentado, la noción de etnización no supone la existencia de una etnicidad que estaría dada de antemano como una suerte de esencia en las poblaciones a las que apela y que esperaría a ser exorcizada por el auge del movimiento organizativo, por las condiciones favorables desplegadas por la reciente legislación o por la labor desplegada por asesores y funcionarios. Al contrario, con la idea de etnización se busca indicar una sutil filigrana de mediaciones y tecnologías que han hecho pensable (han literalmente producido) a las 'comunidades negras' como 'grupo étnico', lo cual ha posibilitado no sólo la existencia de organizaciones de carácter étnico-territorial, sino también de las intervenciones del estado y otros actores a nombre de dichas 'comunidades'.

En suma, por etnización entiendo el proceso mediante el cual una o varias poblaciones son imaginadas como una comunalidad étnica que en los últimas dos décadas parece estar marcada por ideas de ancestralidad, territorialidad e identidad cultural como el otro del 'nosotros' naturalizado de la colombianidad no marcada (supuestamente occidental y moderna). Este continuo y conflictivo proceso incluye la configuración de un campo discursivo y de visibilidades desde el cual se constituye el sujeto de la etnicidad. Igualmente, demanda una serie de mediaciones desde las cuales se hace posible no sólo el campo discursivo y de visibilidades, sino también las modalidades organizativas que se instauran en nombre de la comunidad étnica. Por último, pero no menos relevante, este proceso se asocia a la destilación de conjunto de subjetividades correspondientes.

El enfoque sobre la etnización de las 'comunidades negras' puede fácilmente ser objeto de malentendidos. De ahí que sea pertinente realizar algunas aclaraciones. En primer lugar, examinar la etnización de las 'comunidades negras' no significa considerar

como simplemente falso o tendencioso el discurso de la etnicidad de las poblaciones negras en el país. Algunos académicos, han sugerido erróneamente que dicha etnización obedece simplemente a una voluntad de manipulación de activistas, asesores o funcionarios que, desde afuera y desde arriba, han impuesto a las 'verdaderas comunidades' ese lenguaje de la etnicidad con intenciones exclusivamente políticas. Algunos funcionarios han retomado de forma oportunista este tipo de planteamientos para cuestionar la legitimidad de las demandas de ciertas organizaciones que les resultan incomodas desde su perspectiva burocrática y clientelista. Obviamente, también encontramos el caso opuesto: el de quienes, apuntalados en una nostalgia del buen salvaje o en la desilusión de la modernidad y del capital, deifican cualquier tipo de apelación etnicista por el mero hecho de que sea enunciado por los activistas o sus organizaciones. En este último caso, es este origen del enunciado lo que garantiza su verdad y hace 'políticamente incorrecto' (cuando no abiertamente reaccionario) cualquier intento de problematización.

Antes que una simple ilusión para la manipulación o una verdad incuestionable por el origen del enunciado, la etnización de las 'comunidades negras' en Colombia debe ser entendida como un proceso de construcción política que supone una economía de visibilidades, esto es, un régimen de verdad que constituye un sujeto étnico y unas específicas subjetividades. Por tanto, el conjunto de los discursos, relaciones y prácticas de los activistas, funcionarios, asesores y académicos implicados en la etnización de las 'comunidades negras' deben ser examinados no desde la lógica de la verdad/engaño, sino como componentes de unas políticas de la etnicidad que no sólo establecen el orden de lo dicho, de las acciones y de la reflexividad, sino también el de los silencios, las omisiones y de lo pensable.

En segundo lugar, no se puede suponer que las poblaciones locales son entes pasivos que se limitan a ser leídas ahora desde la 'perspectiva étnica', y que se circunscriben a reproducir al pie de la letra el papel que de antemano les han asignado. Al contrario, los individuos y las poblaciones locales han tomado diferentes posiciones con respecto a este proceso de etnización, lo han interpretado y agenciado de múltiples maneras. Más aún,

en muchos lugares, incluso de la misma región del Pacífico, no son pocos los pobladores considerados 'comunidades negras' que se encuentran ajenos a una apropiación de los discursos, posicionamientos y subjetividades de su etnización.

En el nivel local, la etnización es un proceso menos consolidado y más heterogéneo de lo que funcionarios, académicos y activistas suelen reconocer. No obstante la relevancia de un estudio de la etnización en el plano de lo local (con los campesinos, pescadores, madereros, mineros y habitantes urbanos que se supone constituyen las 'comunidades negras'), en el presente libro me centro más en la etnización que se acuña, disputa y circula en los intersticios de las organizaciones, activistas, estado, funcionarios, académicos y religiosos, entre otros. De ahí que no profundizo en lo que podría llamarse la multiacentualidad local del imaginario étnico de las 'comunidades negras'. Una etnografía que tenga en consideración esta multiacentualidad permitiría apreciar de qué maneras se encarna, troquela y transforma localmente el sujeto de la etnicidad o, incluso, cómo este discurso y subjetividades son bien ajenas a las poblaciones locales.

Finalmente, no se puede oponer a la construcción de las 'comunidades negras' como grupo étnico otro nivel que sería, ese sí, pura realidad y auténtica descripción objetiva de lo que son 'realmente' estas 'comunidades'. Como lo ha indicado Stuart Hall ([1992] 2010), cualquier ejercicio de descripción se instaura en el orden de la representación. En este sentido, la etnización de las 'comunidades negras' debe ser entendida como un particular ejercicio de representación dentro de lo que podríamos denominar las políticas de la diferencia. Esto cuestiona aquellos enfoques que pretenden presentarla como una 'falsa ideología' a la cual se le podría cuestionar desde una 'ciencia neutral y objetiva' que sí estaría en una posición epistémica privilegiada para dar cuenta de los 'datos' y de los 'hechos' que nos evidenciaría cómo son realmente las 'comunidades negras' más allá de cualquier 'distorsión subjetiva'. No creo que sea necesario repetir acá todas las críticas a las diferentes modalidades de positivismo, para que se considere seriamente la posicionalidad epistémica y política del conocimiento, incluyendo el de los académicos. En cualquier caso, debe tenerse presente que es precisamente desde el discurso experto de cientistas sociales

(donde activistas, asesores y funcionarios han ocupado un lugar destacado) que se ha producido determinadas objetivaciones de la cultura, territorio y tradición de las 'comunidades negras' como piezas clave de su etnización.

Desde el título he utilizado el término de negridad, lo cual probablemente ha llamado la atención del lector. En los últimos años he preferido negridad a otros términos para referirme a los discursos y prácticas de lo negro. Lo he preferido a negritud porque este último se encuentra marcado históricamente por el movimiento liderado por Césaire de mediados del pasado siglo, pero sobre todo porque en Colombia suele ser utilizado por periodistas y funcionarios con poco conocimiento (y, en ocasiones, sensibilidad) por las problemáticas de la gente negra. Negridad es un concepto análogo al de indianidad, aunque este último ha sido más utilizado en los análisis académicos que el primero. Ambos indican los discursos y prácticas de lo negro o de lo indio; sin confundir estos discursos y prácticas con la gente concreta que se identifica (o no) y/o que es adscrita como indígenas (o indios) o como negros (o afro, afrodescendientes, afrocolombianos, etc.).

Afrodescendiente, afrocolombiano o simplemente afro son términos asociados a genealogías diversas que se han ido posicionando en los últimos tiempos en las narrativas intelectuales, políticas y gubernamentales. El primero, por ejemplo, se acuña en la última década en el marco de las reuniones preparatorias de la Conferencia Mundial contra el Racismo realizada en Durban y hace énfasis en la idea de una comunalidad en la diáspora africana. Afrocolombiano es mucho anterior. Más allá de los matices y diferencias, afrocolombiano marca un énfasis en el legado africano de los descendientes de los esclavizados africanos en el marco de la nación. Algunos prefieren el de afrocolombiano y cuestionan el de afrodescendiente porque la humanidad en su conjunto nace en África, siendo todos los seres humanos afrodescendientes. También suele cuestionársele su marcación por la burocracia internacional y su cercanía a posiciones de Ongs del norte. Otros prefieren el de afrodescendiente y cuestionan el de afrocolombiano porque la colombianidad y el marco de la nación son políticamente estrechos e históricamente relativamente recientes (hablar de afrocolombianos en el siglo XVIII, por ejemplo es

un anacronismo pues Colombia aún no existía). Algunos utilizan uno y otro indistintivamente, no faltando quienes lo abrevian como afro.[9]

Conozco los argumentos que líderes y académicos han realizado sobre cómo el término de negro emerge en el marco de la dominación colonial y cómo encarna la discriminación racial. Por eso proponen abandonar su utilización y reemplazarlo por el de afrocolombiano o el de afrodescendiente.[10] No obstante, al hablar de negridad en vez de afrocolombianidad o afrodescendianidad quiero mantener el registro del análisis en el plano de lo negro. Dos son las razones principales. La primera, porque la etnización que aborda este libro apela como sujeto a las 'comunidades negras', es decir, desde el mismo discurso de activistas y organizaciones étnico-territoriales (pero también del estado, la academia, los misioneros y Ongs) la noción que configuraba el sujeto de la etnización fue el de 'comunidades negras'. Basta revisar la legislación, la documentación y pronunciamientos de la década del noventa para vislumbrar que es en términos de 'comunidades negras' que se dan el grueso de las argumentaciones y las disputas que constituyen y troquelan el imaginario académico y político de entonces.

La segunda razón es porque considero que la estrategia de evitar hablar de raza y de lo negro (reemplazándolas por etnia/cultura y afrocolombiano/afrodescendiente, respectivamente) puede producir un efecto dignificante importante para ciertos sectores intelectuales y sociales, pero no es una estrategia adecuada para examinar los múltiples efectos y prácticas de la discriminación racial que se han sedimentado y constituido como sentido común (cfr. Wade 1997). Más todavía, considero que las categorías que

---

9 Para una ampliación de las discusiones e implicaciones de estos diferentes términos, ver Perea Chalá (2004) y Restrepo (2005).

10 No quiero repetirme aquí sobre mis reservas con ciertos aspectos teóricos, metodológicos o argumentativos de cómo se constituyen enfoques analíticos que africanizan la historia y la cultura de la gente negra en Colombia. No sobra insistir, sin embargo, en que mi punto no es que no sea pertinente hablar en términos de afrocolombiano o afrodescendiente, ni mucho menos que aquellos enfoques no sean importantes. Simplemente tengo mis reservas con cómo se han adelantado ciertos estudios o se avalan ciertas prácticas y concepciones. Para una sustentación de mis reservas, ver Restrepo (2003).

operan bajo la sombrilla de afrocolombiano, afrodescendiente y afro ameritan ser consideradas como especificas y relativamente recientes articulaciones dentro de una genealogía de la negridad. De ahí que naturalizarlas, deshistorizarlas y generalizarlas es una estrategia teórica y política con dudosos efectos. Espero que este libro, aunque circunscrito a un momento particular (el de la etnización), ofrezca algunos de insumos para que se contribuya a adelantar dicha genealogía.

## Sobre el libro

Este libro es el resultado de años de trabajo que se remontan a principios de la década del noventa, cuando aun siendo un estudiante de antropología de una universidad pública de provincia adelantaba mi primera investigación entre las poblaciones negras de los ríos Satinga y Sanquianga en el Pacífico sur colombiano. Mi interés por las dinámicas organizativas de la gente negra nace del impacto que me produjo asistir a los talleres de difusión del artículo transitorio sancionado en la Constitución Política y atestiguar la gestación de las primeras organizaciones de aquellos ríos y el perfilamiento de sus primeros líderes. Desde entonces he seguido el desarrollo del movimiento organizativo. En este marco, he adelantado diferentes investigaciones sobre aspectos relacionados con el movimiento organizativo. De ahí que este libro recoja pasajes de una serie de artículos que he publicado en los últimos quince años en diferentes lugares así como de otros escritos que han permanecido inéditos. El libro retoma y desarrolla uno de los capítulos de mi disertación doctoral. Ahora bien, en tanto busco presentar una mirada más completa y abarcadora de la etnización de las 'comunidades negras' los he reescrito elaborando puntos que fueron apenas sugeridos entonces y he profundizado y redactado otros pasajes para abordar aspectos que, hasta ahora, no había tenido en consideración.

Hasta finales de los años noventa, estuve apoyando de múltiples maneras el proceso organizativo en el Pacífico sur. Además del establecimiento de agendas de investigación que aparecían como pertinentes para activistas destacados de las organizaciones, participé en la discusión y redacción de documentos y proyectos de las organizaciones, sistematización de experiencias y, durante

mi permanencia en Tumaco, en el apoyo al trabajo diario de lo que por aquel entonces era el Palenque de Nariño. Desde entonces he mantenido una identificación política con las luchas territoriales del movimiento organizativo, así como por sus reivindicaciones frente a los absurdos embates de la guerra.

Menciono esto porque mi propósito al pensar y escribir sobre la etnización de la negridad en Colombia no es exclusiva ni fundamentalmente académico. Aunque he de reconocer que el tono y el estilo de argumentación son los de la academia y seguramente quienes tengan cierto tipo de formación académica son los interlocutores privilegiados, considero que este libro como una intervención política. La relación entre lo académico y lo político es más estrecha y compleja de lo que suele plantearse. No son simple exterioridad (como las diversas corrientes positivistas gustan pregonar), pero tampoco son un mecánico reflejo una de la otra ni una sustitución de la labor intelectual por la política. Es una intervención política porque, desde las interpretaciones empíricamente ancladas, espero ofrecer insumos conceptuales pertinentes para apuntalar nuevos esquemas y ámbitos de politización de la negridad, al tiempo que visibilice ciertos amarres y sujeciones en lo que no en pocas ocasiones tiende a concebirse como mera emancipación y posicionamiento. Se constituye, entonces, en un ejercicio de 'pesimismo del intelecto', siguiendo a Gramsci, en el cual la labor intelectual se enfrenta a la tarea de comprender mejor los amarres de las relaciones de poder que imposibilitan o pueden potenciar la práctica política de los sectores subalternizados.

Varios son los proyectos de investigación que durante el transcurso de los años han permitido levantar el material empírico y decantar conceptualmente lo que se presenta en este libro. Entre los primeros, debo mencionar el proyecto coordinado por Mauricio Pardo desde el entonces Instituto Colombiano de Antropología con la financiación de Colciencias, adelantado entre 1998-1999 sobre movimientos sociales y estado en el Pacífico colombiano. En el contexto de este proyecto, adelanté una buena parte de entrevistas y puse en limpio la etnografía de la etnización para el Pacífico nariñense. La noción de etnización empezó a decantarse en aquellos años en el marco de las discusiones adelantadas con los colegas que conformaron el equipo de investigación.

Otro proyecto de investigación, donde se redactaron algunos apartes retomados en el presente libro y que aún permanecían inéditos, fue realizado con la Universidad Andina Simón Bolívar (sede Quito) contrastando los procesos organizativos del Ecuador y Colombia. Catherine Walsh y Edizón León fueron los dos investigadores del lado ecuatoriano. Además de una compilación bibliográfica que incluye a los dos países, en este proyecto se hizo evidente que sin un trabajo de campo sistemático se terminan proyectando sobre los procesos organizativos las frustraciones y deseos de los académicos. Las 'buenas intenciones' de académicos privilegiados no son suficientes cuando se trata de entender etnográficamente las emergencias, despliegues, tensiones y contradicciones de procesos organizativos.

El siguiente escenario en el que se profundizó teórica y empíricamente sobre la etnización se dio en torno a mi tesis de maestría y disertación doctoral. En esta última pude contrastar esta articulación de la negridad con otros momentos en los cuales se la concebía e intervenía de formas muy distintas. Mi acercamiento a Stuart Hall y el océano de literatura sobre etnicidad, identidad y raza fueron cruciales para decantar teóricamente la idea de proceso de etnización. En este libro he decidido ahorrarle al lector la filigrana de notas al pie de página y las barrocas presentaciones teóricas del 'estado del arte' y de las 'autoridades' sobre el tema. Quien las eche de menos, los remito a un librito publicado hace ya algunos años donde se encuentran estas discusiones de forma más convencional (Restrepo 2004). En el presente libro, he preferido que la teoría opere sin las indexaciones rituales que caracterizan ciertas prácticas académicas.

Para el 2008 me dediqué a profundizar en la historia de lo que sucedió en el medio Atrato en los años ochenta y principios de los noventa, donde se configura por vez primera el proceso de etnización de las comunidades negras. Tuve la posibilidad de juntar un equipo de trabajo en el marco de estudiar los efectos no intencionados de un importante proyecto de desarrollo de la época que fue uno de los factores catalizantes de este proceso. Los aportes de William Villa, parte del equipo de investigación y uno de los antropólogos que estuvieron estrechamente asociados a ese proyecto y a la organización campesina que se transformó en étnica-

territorial, fue fundamental para aclarar este importante momento. El primer capítulo de este libro recoge parte de sus resultados.

He de mencionar también el proyecto de investigación "Identidades regionales al margen de la nación", financiado por Colciencias durante el 2009 y 2010. En el marco de este proyecto, formulado conjuntamente con Julio Arias, contrastamos las transformaciones sucedidas en las regiones del Pacífico, los Llanos y el Caribe durante las últimas décadas ante la consolidación de los discursos del multiculturalismo, la biodiversidad y la patrimonialización. En este proyecto de investigación se pudo profundizar la documentación e interpretaciones que tenía para el Chocó y, lo más interesante, se contrastó con otras dos regiones (el Caribe y los Llanos) donde la negridad ha ocupado un lugar mucho más marginal en la producción de sus identidades.

Finalmente, entre finales de 2010 y principios de 2011 participé en un equipo de apoyo a la sistematización de los antecedentes y las características de la organización étnico-territorial del bajo Atrato (la Asociación de Consejos Comunitarios y Organizaciones del Bajo Atrato, Ascoba). De esta manera pude conocer de primera mano y en detalle lo sucedido en el bajo Atrato, el otro polo organizativo del Chocó que impulsó la etnización de las 'comunidades negras' a finales de los años ochenta y, sobre todo, en el contexto de la Asamblea Nacional Constituyente y de la reglamentación del Artículo Transitorio 55 de la Constitución de 1991.

Como resultado de estas investigaciones, la argumentación del libro hace énfasis en ilustraciones concretas sin ahorrar la presentación de detalles y matices. Su lectura demanda entonces un lector cuidadoso y paciente que pueda apreciar las sutilezas del análisis de discurso y de la labor etnográfica. Me propongo ofrecer una sólida documentación de la emergencia de la etnización de comunidades negras así como de sus iniciales despliegues.

Otro aspecto que amerita resaltarse en esta introducción es que este libro hace parte de un programa de investigación mucho más amplio y ambicioso que se podría definir como genealogías de la negridad en Colombia. De manera general, con un propósito de ilustración del tipo de cuestiones y fuentes que implicaría

esta genealogía, cabe indicar que amerita la exploración con detenimiento de, al menos, los siguientes momentos. El examen de materiales del siglo XVII, apelando a fuentes tan relevantes como los escritos de Alonso de Sandoval, las Cartas Annuas de los jesuitas y las primeras biografías de San Pedro Claver, permite comprender las tempranas articulaciones de la negridad en el periodo colonial hispanoamericano, donde una distinción y jerarquización que pasa por el 'color' no necesariamente se traduce en una racialización, aunque se pueden identificar claras tecnologías de dominación.

Desde finales del siglo XVII y durante el XVIII, la emergencia y sedimentación de una 'sociedad de castas', con sus múltiples fuentes derivadas de la legislación, disputas judiciales y sanciones sociales, se evidenciaría una articulación de la negridad que fija la diferencia apelando a una detallada gramática de la sangre. La identificación y nominación de la gradiente de posibles mezclas, con tecnologías de marcación de las disímiles 'calidades' y 'tipos', hacen de este un momento muy relevante para la consolidación de la biopolítica colonial. En los procesos judiciales de demostración de limpieza de sangre se encuentra una importante fuente, sobre todo si se contrastan los criterios de fijación de puridades de principios del XVII con los de finales del XVIII, lo cual implica una actitud eventualizante (a la Foucault) para no leer 'sangre' como simplemente 'biología' y 'limpieza de sangre' como 'raza'.

Otro relevante momento para esta genealogía se refiere al siglo XIX, concretamente a los debates y medidas abolicionistas que se evidencian desde la primera década con la ley de liberación de vientres en Antioquia hasta mediados de siglo con la ley de emancipación en 1851. Las argumentaciones y disputas, así como toda la estela de medidas tomadas, son particularmente dicientes de las asociaciones que para entonces se habían sedimentado entre esclavización y negridad. Los procesos judiciales adelantados en nombre de los esclavos por la figura de protector de esclavos y otro tipo de autoridades, también constituyen una valiosa fuente en el examen de estas asociaciones y evidencian algunas de las grietas jurídicas de la dominación esclavista.

Para mediados del siglo XIX, con la Comisión Corográfica se hace un inventario de las características de gentes y las riquezas de

provincias a partir de recorridos de los científicos recolectando datos en el terreno. Se producen una serie de descripciones sobre los 'tipos' y 'calidades' poblacionales que se encuentran en los diferentes lugares del país, muchos de ellos acompañados de las pinturas que los representan. Se hace un registro de las riquezas de cada uno de los cantones y provincias visitadas. En los materiales de la Comisión Corográfica se halla una valiosa fuente dado que permiten vislumbrar cómo aparecen (o no) las imágenes de negridad y cómo encajan (o no) estas imágenes en las explicaciones de las particularidades de los cantones y provincias estudiadas. Los escritos de las elites, incluyendo los gramáticos, de la segunda mitad del siglo XIX también constituyen una fuente para esta genealogía de la negridad. El trabajo de José María Samper, por ejemplo, es particularmente relevante por sus descripciones de las diferentes 'zonas etnográficas' y los 'tipos' poblacionales racializados que se corresponden con cada zona.

A principios de siglo XX se da un momento de particular relevancia para una genealogía de la negridad en Colombia. Los debates de la degeneración de la raza y la medicalización de la sociedad de los años veinte, en los cuales Miguel Jiménez López y Luis López de Mesa tuvieron un lugar destacado, constituyen una de las fuentes sobre la racialización científica de la negridad con sus inflexiones eugenésicas y de profilaxis social. Son los expertos, predominantemente los médicos y los educadores, las figuras que desplazan a los gramáticos y a los corógrafos del XIX en la configuración de las articulaciones de la negridad acuñadas por las elites y desplegadas en una serie de tecnologías de dominación de poblaciones y geografías abiertamente racializadas.

Otro momento de esta genealogía de la negridad se refiere a la institucionalización de las ciencias sociales y la profesionalización de la antropología hacia la segunda mitad siglo. Entre los aspectos relevantes a explorar para este momento es cómo la negridad empieza a ser antropologizada teniendo como paradigma ciertas nociones de indianidad que definían el objeto por antonomasia de la antropología. Los esfuerzos por visibilizar al 'negro', los 'grupos negros' o la 'cultura negra' (lo que se trasformaría luego en 'afrocolombianos') permiten entender las particulares características desde las cuales los expertos (esta

vez predominantemente antropólogos, folcloristas y sociólogos) configuran una nueva articulación de la negridad, desde la cual el estado empieza a intervenir.

Para finales del siglo XX se constituye la etnización como articulación de la negridad, la cual será el objeto de este libro. Después de la etnización, en la última década se ha suscitado una más reciente articulación de la negridad: la de la raza diaspórica encarnada en la noción de afrodescendientes. Para la primera década del nuevo milenio, en el contexto de la creciente transnacionalización del movimiento organizativo y de la agenda de la lucha contra el racismo, se ha ampliado el sujeto político y teórico de uno que estaba centrado en comunidades rurales ribereñas de la región del Pacífico hacia uno que, bajo las imágenes de la diáspora y de unas experiencias de marginalización y discriminación racial, busca interpelar a los afrodescendientes de los centros urbanos y de otras regiones del país. Así, se sugieren unos desplazamientos en los imaginarios teóricos y políticos desde los cuales se venía pensando e interviniendo la negridad en Colombia.

No sobra subrayar que la emergencia de una articulación de la negridad no significa la simple disolución de las anteriores, sino mas bien una serie de coexistencias, confrontaciones y mixturas que varían dependiendo de los sectores sociales y lugares. No es un modelo sucesional ni, mucho menos, uno evolucionista o teleológico el indicado de las distintas articulaciones de la negridad.

Como es apenas obvio, este programa de investigación demandará un esfuerzo de trabajo con diferentes fuentes durante varios años. Mi disertación de doctorado fue un rápido e incompleto acercamiento a cuatro de los momentos antes indicados. Este libro debe entonces entenderse en el marco de este programa como el primer volumen de lo que espero sea al menos media docena de volúmenes centrados cada uno en los momentos indicados. En mi agenda de trabajo sigue el siglo XVII y el XIX, por lo que, si la vida así lo permite, espero que en unos tres o cuatro años estén apareciendo estos materiales.

***

Con respecto a la estructura del libro, en el primer capítulo se examina el plano local en el cual se anudó por vez primera la etnización de las 'comunidades negras', esto es, el medio Atrato de la mitad de la década del ochenta en donde se gestó la primera organización de carácter étnico-territorial conocida como Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA). Se muestra cómo la labor de los equipos misioneros y las amenazas derivadas del posible otorgamiento de un gran permiso de explotación maderera en la zona, constituyen condiciones para el surgimiento de esta primera organización que, en las disputas con expresiones del estado local, desplaza sus discursos y estrategias de lo campesino a las reivindicaciones étnicas. Al final del capítulo se describe el proceso organizativo paralelo del bajo Atrato, el cual logra aunar esfuerzos con la ACIA y otras nacientes organizaciones negras ya en el escenario nacional abierto por la Asamblea Nacional Constituyente en torno al reconocimiento de la propiedad colectiva de las 'comunidades negras' del Pacífico.

Algunos puntos que fueron apenas sugeridos en el primer capítulo, son ampliados en el segundo para evidenciar con mayor detenimiento las transformaciones en el entramado normativo e institucional en el contexto de la disputa por el reconocimiento de los derechos de las 'comunidades negras' como grupo étnico. Se examina la Comisión Especial para las Comunidades Negras, que fue el escenario de negociación entre funcionarios del gobierno y representantes de las organizaciones de los términos en los cuales se articula la etnización de 'comunidades negras' en el plano nacional mediante la redacción del texto que se sancionaría como Ley 70 de 1993. Igualmente se aborda una etnografía del efecto del Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política de 1991 para el Pacífico nariñense, evidenciando la emergencia organizativa y el desplazamiento hacia la naciente etnización de 'comunidades negras'. Finalmente, en este capítulo se hace un examen de la Ley 70 y algunas disputas en torno a ésta.

El tercer capítulo presenta tanto las mediaciones como las tecnologías de invención y formas de visualización que han estado en juego en la constitución del discurso y las estrategias organizativas del proceso de etnización. Las mediaciones han incluido a entidades como la iglesia o el mismo estado. De ahí que se escudriñen los programas y proyectos que han sido más destacados en estas mediaciones. Por su

parte, las tecnologías de invención y formas de visualización operan silenciosamente desde su aparente neutralidad en la producción de percepciones, experiencias y subjetividades que son cruciales para la etnización de las comunidades negras. Los talleres y mapas, los censos, encuestas, proyectos y los planes de manejo son consideradas en sus efectos performativos en la etnización ('concientización', como suelen indicar los activistas), y no simplemente como técnicas de registro.

El cuarto capítulo, titulado "Ecólogos por naturaleza", analiza las estrechas relaciones que existen entre la etnización de 'comunidades negras' y el giro biodiverso que constituye a la región del Pacífico desde el discurso de la diversidad biológica. La confluencia entre la idea de unas armónicas ambientalmente 'prácticas tradicionales de producción' de las 'comunidades negras' y la noción de Chocó biogeográfico se despliega a partir de sedimentaciones que pueden remontarse a la colonia. Las nociones de tropicalismo y de topografía moral, sugeridas por Gustavo Lins Ribeiro y Peter Wade respectivamente, son utilizadas para explorar estas sedimentaciones. Luego se analiza la emergencia del giro biodiverso en el Pacífico y su conexión con la etnización. 'Territorio', 'memoria' y 'cultura' son también abordadas en este capítulo como componentes de la etnización de 'comunidades negras' y de su figuración como ecólogos por naturaleza.

El quinto capítulo, último del libro, se detiene en los avatares y dificultades de la etnización de 'comunidades negras' en el Pacífico. Se describen los conflictos más destacados que se han sucedido desde que las 'comunidades negras' se articulan como sujeto político en la región con una agenda de titulación colectiva y con ciertas aspiraciones como 'grupo étnico'. Los conflictos con los empresarios, madereros, mineros, agroindustriales en el marco de una escalada de la guerra y de presencia del narcotráfico, ha impactado de diversas maneras a las organizaciones étnico-territoriales, a las poblaciones locales y al proyecto imaginado desde la etnización de 'comunidades negras'. En este capítulo se describen algunos de estos conflictos e impactos. Con la apelación a estas situaciones descarnadas que marcan hoy gran parte de la geografía el Pacífico, se busca contextuar los profundos límites que enfrentan actualmente las organizaciones y poblaciones que se movilizan en nombre de las 'comunidades negras' como 'grupo étnico'.

# 1. Surgimiento

El medio río Atrato fue el escenario donde, debido a la confluencia de unas condiciones específicas que espero describir en este capítulo, se destiló por vez primera una noción y estrategia organizativa que constituye a las 'comunidades negras' como grupo étnico con un territorio, unas prácticas tradicionales de producción y una identidad cultural específica. Esta noción y estrategia organizativa fue inicialmente concebida como una respuesta a la creciente amenaza de despojo de los recursos y las tierras habitadas por estas poblaciones durante varias generaciones a manos de un estado que desconocía su presencia. Este desconocimiento se había evidenciado en la otorgación de concesiones o permisos de explotación de sus recursos forestales a grandes compañías.

Otro factor que confluyó para la emergencia de esta inusitada noción y estrategia organizativa fue la presencia en esta región del Pacífico de órdenes religiosas bajo la modalidad de misión con una clara agenda de propiciar organizaciones de base. En este sentido, los comités cristianos de base fueron el puntal sobre el que se originó la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA) para mediados de los años ochenta. La ACIA constituye, sin duda, la primera organización en Colombia (y en el continente) que se define en términos de los otros étnicos de la nación (Briones 2002, Segato 2007), esto es, desde un argumento que apela a la diferencia y ancestralidad cultural para reivindicar derechos territoriales e identitarios.

Por último, pero no menos importante, el discurso que permite pensar a unos campesinos negros desde una perspectiva de los otros étnicos de la nación se alimentó de las contribuciones de

un sinnúmero de expertos (antropólogos, ecónomos agrícolas, agrónomos, ingenieros, etc.). Estos expertos trabajaron en la zona durante los ochenta en un proyecto de desarrollo rural resultante de la cooperación técnica internacional (entre el gobierno holandés y el colombiano) conocido como DIAR. Este proyecto efectuó investigaciones no sólo sobre las condiciones de los suelos y ecosistemas del área, sino también sobre los modelos productivos y dinámicas sociales de los campesinos negros. Es a la luz de los resultados de estas investigaciones que la estereotipia social de los campesinos negros como 'atrasados', 'irracionales' y 'perezosos', se problematiza sustancialmente presentándoles mas bien como los portadores de complejos modelos productivos que aprovechaban diferencialmente diferentes nichos del ecosistema, lo cual demandaba su detallado conocimiento y una exitosa adaptación sin destruirlo.

Estas representaciones de unas comunidades campesinas conocedoras de su entorno, con unas prácticas tradicionales de producción y unos sistemas de propiedad y racionalidad económica como expresiones de su exitosa adaptación a los ecosistemas de la región, fueron fundamentales en la gestación de los discursos y estrategias organizativas que llevaron a imaginar por vez primera las 'comunidades negras' como un grupo étnico y, en consecuencia, a demandar frente al estado colombiano el reconocimiento de ciertos derechos como la titulación colectiva de los bosques del área del medio Atrato.

En este capítulo se examina con detenimiento esta historia del surgimiento de la ACIA para mostrar el momento de gestación y emergencia de la etnización de la negridad en Colombia. Aunque en algunos pasajes implica zambullir al lector en la filigrana de los documentos, es crucial no perder que en las matices es que se van constituyendo los desplazamientos conceptuales y de la práctica que permiten vislumbrar la emergencia de una nueva imaginación teórica y política.

## De civilizar y moralizar a la organización étnica

El proceso organizativo de las poblaciones rurales del medio Atrato que confluye en la ACIA se remonta a principios de los

años ochenta a la labor impulsada por los misioneros desde las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Con la guía de los misioneros, en estas CEBs se realizaban ejercicios de análisis de las problemáticas locales y de sus posibles soluciones. Lo que aparecía a los ojos de los misioneros como una labor de 'concientización' y de opción por los pobres, unos años más tarde derivó en la constitución de la organización campesina ACIA.

Entre los misioneros que apoyan el surgimiento del trabajo organizativo en el medio Atrato, estaban los claretianos que habían llegado a principios de siglo al Chocó. Hasta principios de los ochenta, la labor de los claretianos había estado marcada por un estilo de trabajo muy distinto. Mucho más centrados en una concepción pastoral como evangelización, entendida como la civilización y moralización de unas poblaciones necesitadas.

En la región del medio Atrato, veinte años antes de que se origine la ACIA, se encontraban adelantando su labor misional religiosos como el padre Efraín Gaitán. Desde el poblado de Bellavista, Gaitán desplegó su trabajo religioso durante varios años. En su libro *Confesiones de un misionero del Chocó*, que reproduce su diario durante los tres primeros años en Bellavista, se evidencia un estilo de trabajo misional muy diferente al que adelantarán años después otro grupo de misioneros en el área. En una nota de 1967 donde comunicaba su decisión de 'marchar al Chocó', Gaitán escribía: "El Señor me ha concedido […] incorporarme al escuadrón de misioneros claretianos que, en lucha tenaz contra el salvajismo de los humanos y el primitivismo de la naturaleza, han logrado rescatar, en las inhóspitas y selváticas regiones del Chocó, innumerables almas para el cielo, y valiosos ciudadanos para la patria" (1995: 18).

Estas imágenes de 'salvajismo' de las gentes y de 'primitivismo' de la naturaleza son reproducidas en muchos pasajes del diario del misionero. Así, por ejemplo, con base en sus lectura de algunos "libros de geografía, historia y revistas varias" escribe que en el Chocó "[…] subsisten aún errando en medio de sus bosques, o languideciendo en la ignorancia (raza negra) y agostándose en el culto de prácticas paganas (raza indígena), grupos de hermanos nuestros hasta los cuales van llegando (¡siglo XX!) las primeras nociones de la verdad y la cultura" (Gaitán 1995: 27).

Las razones de que el Chocó viva como en la 'época cavernaria', las atribuye Gaitán (1995: 307-309) al abandono del gobierno nacional y a las clases dirigentes chocoanas que no han asumido ningún tipo de compromiso sostenido con el progreso colectivo dado que han prevalecido sus intereses individuales. Pero también 'el pueblo raso', el 'nativo', "[…] que vegeta a en las orillas de los ríos […] son culpables del atraso" (Gaitán 1995: 309). Y continua el sacerdote su descripción: "La mayoría son conformistas y tienen poco ánimo de progresar […] Simplemente existen y tratan de subsistir. Se contentan, para el diario sustento, con unos plátanos, con unos ñames, con un pedazo de pescado, aunque, es cierto disfrutan de ingresos sumamente bajos" (p. 309). Confluyen, además, otros factores para explicar la actitud del 'nativo': "Ciertas creencias, tradiciones y costumbres llegan al lindero de la superstición. El baile, el aguardiente y el ejercicio de su poderosa facultad genésica en forma poco responsable y que en mejor dosis dejaría más tiempo para pensar en obras de progreso, son costumbres que pertenecen a su ancestro" (p. 309).

Con este tipo de diagnóstico, no es extraño que el sacerdote argumente: "Como el problema fundamental está en la falta de educación, éste es el punto de partida: la enseñanza propiamente dicha y la formación de una mentalidad de progreso, de una ideología para el cambio social; es prácticamente indispensable un lavado de cerebro a base de nuevas ideas que superen el conformismo ancestral y aclaren el paso hacia adelante" (p. 310). Además de la educación, Gaitán aconseja la inmigración: "Es importante que el gobierno central favorezca en forma prudente, pero decidida las inmigraciones de nacionales emprendedores y sanos, que formen en los nativos hábitos de trabajo y ambición de una vida civilizada" (p. 313).

No es de extrañar que este tipo de imaginarios sobre el progreso y sobre las gentes y naturaleza del Chocó haya orientado una labor en el misionero que buscaba "[…] elevar el nivel moral y cultural de las gentes del municipio de Bojayá-Bellavista" (p. 255). Esta 'elevación' se traducía, entre otras acciones, en la publicación de un periódico mensual (Presente), la creación de una emisora (Ecos del Atrato), la fundación de un colegio (César Conto), la implementación de un centro de salud, la apertura de una farmacia

y un almacén, la creación de una fábrica de velas (El Cholo), y la construcción de un parque infantil, de viviendas y, por supuesto, del templo de la iglesia.

En un abierto contraste con esta concepción de su trabajo, para finales de los años setenta los misioneros claretianos cuestionan muchas de las prácticas pastorales que se habían adelantado con las poblaciones indígenas y campesinas en el Chocó. El discurso que interpela a estos misioneros no ya no es civilizar y moralizar para que, a través de la educación convencional, los 'nativos' se monten en el tren del progreso. Son otros tiempos, donde las enseñanzas del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín de 1968 con toda la fuerza de la teología de la liberación, se traducen en un compromiso con los pobres y en la doctrina de la inculturación[11] que confluye en las nacientes pastorales indigenista y afroamericana (Vicariato Apostólico de Quibdó 1989).

A principios de los años ochenta, esta novedosa concepción de la labor misional se plasma en una serie de opciones que explican el decidido apoyo por parte de los misioneros a la formación y consolidación de una organización como la ACIA en el medio Atrato: "[…] por los pobres y oprimidos, por la defensa de los recursos naturales, por la organización popular, por las CEBs [Comunidades Eclesiales de Base], por una evangelización liberadora y por una iglesia inculturada" (Uribe 1989: 26).

Esta transformación en la labor misionera no se circunscribe al Chocó, ni a los claretianos. Se pueden rastrear en otros escenarios la confluencia de esta concepción como el de la Pastoral Afroamericana. Para 1983 se realiza en Esmeraldas, Ecuador, el Segundo Encuentro de Pastoral Afroamericana de la Costa del Pacífico. El primero se había dado en Buenaventura tres años antes. En las memorias del Encuentro de Esmeraldas se evidencia un discurso muy parecido al que ya orientaba por aquellos años la labor de los misioneros en lugares como el Vicariato de Quibdó. Entre los compromisos indicados de la Pastoral Afroamericana, se encontraban:

---

11 La doctrina de la inculturación supone un reconocimiento de la cultura local en el proceso de evangelización.

> "Ayudar al pueblo para que pueda leer su propia situación, entender sus causas e iluminarlas a la luz de la Palabra de Dios y de su experiencia cultural, social y religiosa. Es el camino concreto, juntamente con la praxis y pequeños compromisos, para ir construyendo la propia identidad y re-crear la cultura […] Acompañar el creciente movimiento popular promoviendo la propia organización del pueblo a través de sus organizaciones, de su capacidad de lucha y de construcción de un nuevo modo de vida […] Fomentar la conciencia política en la toma de conciencia de su importancia en la actual estructuración social. Promover la formación política con sentido crítico. La conciencia política se va creando a partir de la práctica de la organización y participación popular" (Savoia 1983: 87).

En este Encuentro se establecen unas líneas de acción para las comunidades eclesiales de base, las cuales a su vez son consideradas como una de las ocho prioridades para adelantar la pastoral afroamericana. Dentro de estas líneas de acción, estaban:

> "[…] Reflexionar con el pueblo todo lo referente a la vida a partir de la realidad concreta, destruyendo los prejuicios. Elaborar folletos que muestren la realidad y ayuden la creación crítica sobre cada uno de estos aspectos. Afrontar la realidad en el compromiso por la liberación. Iluminar la realidad existente con lecturas bíblicas. Comprometerse de una manera explícita y con acciones concretas a favor del cambio social" (Savoia 1983: 90).

Es evidente, entonces, que las transformaciones en la labor misional en el medio Atrato se enmarcan dentro de cambios en ciertos sectores de la iglesia que redibujan las agendas y prioridades en su relación con 'el pueblo'. Igualmente, hay que anotar la relevancia que adquiere la especificidad de lo 'afroamericano' para establecer un tipo particular de labor pastoral, en la cual categorías como cultura e identidad son centrales. No obstante su relevancia, la manera en que son concebidas y operan distan significativamente de la forma en que empezaran a ser entendidas unos años más tarde con la etnización de 'comunidades negras' que se da en el medio Atrato y el marco del surgimiento de la ACIA. En un aparte que vale la pena

citar en extenso, se evidencia cómo se entienden cultura e identidad de los afroamericanos desde esta pastoral para ese momento:

> "La identidad del afroamericano. Entendemos por la identidad de un pueblo, la idiosincrasia particular de un grupo humano, que a partir de un tronco común, elabora las nuevas situaciones y los aportes de otras culturas, en un proceso histórico que le confiere valores y antivalores sociales, económicos, culturales, religiosos, en el contexto de un medio natural y político específico.
> La identidad del hombre negro americano está dada por una raíz africana reelaborada al contacto con los valores y antivalores de las culturas indígenas e hispana en un proceso de varios siglos que la particulariza dentro del contexto de las etnias presentes en América.
> Históricamente se constata la presencia del hombre africano en América, arrancado de su lugar de origen por una estructura económica, social y política que lo redujo a situación de esclavitud. Aferrado a lo poco que conservó de su propia cultura, incorporó a su existencia lo más significativo que encontró en la cultura hispana y en las indígenas con las que convivió.
> Sería difícil y prolijo determinar el grado y la fuente de los aportes recibidos y conjugados. Pero nos parece necesario resaltar como valores fundamentales de la cultura reelaborada por el hombre africano: una concepción alegre y rítmica de la existencia, manifestada en la apertura, la espontaneidad, el amor indeclinable a la libertad, la afectividad y la solidaridad, que le ha dado una enorme fuerza vital que lo hace luchador, deportista y trabajador con gran espíritu de superación.
> Los antivalores de nuestro pueblo se sitúan en un confuso medio de causas históricas y represivas que ha engendrado un espíritu de lucha que en ocasiones se manifiesta en actitudes difíciles de comprender por la ambivalencia expresa de todos los juicios culturales. Sin embargo, anotamos como dificultades en el momento actual: -la desintegración de las comunidades; -la pérdida de las tradiciones propias; -el desconocimiento de la propia historia que trae la perdida de la identidad; -la constante emigración" (Savoia 1983: 82).

El énfasis está colocado en la historia compartida por el 'hombre negro americano' que reelabora 'su propia cultura' en el marco del contacto con las 'culturas indígenas e hispánica'. Además de la equivalencia entre identidad, grupo humano y cultura, se argumenta que existen unos rasgos ('valores' y 'antivalores') que definen la singularidad a 'nuestro pueblo' o a la 'cultura elaborada por el hombre africano'. Nada de prácticas tradicionales de producción, nada de territorialidad, nada de armonía con la naturaleza, nada de tradicionalidad y de comunalidad… criterios que van a constituir unos años más tarde el corazón de la idea misma de cultura e identidad de las 'comunidades negras' como un grupo étnico.

Con todos estos elementos en el ambiente teológico de la época, a partir de 1979 en el medio Atrato se establece un Equipo Misionero, integrado por el Padre Gonzalo de la Torre y por misioneras seglares del Movimiento de Seglares Claretianos. Con sede en Beté se logra cierta influencia en las poblaciones circunvecinas (Uribe 1989: 25). Desde finales de los años setenta y durante la primera mitad de los ochenta, la labor de los misioneros estuvo centrada en la consolidación de iniciativas productivas en estrecha colaboración de los pobladores locales: la caña de azúcar y el plátano fueron las más importantes, aunque le apostaron igualmente al cultivo de las semillas de arroces locales y a la madera para el auto consumo: "Nosotros tirábamos mucho a sacar su caña de azúcar, su platanera, sus arroces. Porque ellos tenían arroces preciosos, nativos, diferentes tipos".[12] Los misioneros enfocaron su trabajo a proyectos productivos como la producción de miel de caña de azúcar para venderla a la fábrica de licores localizada en Quibdó. Para esto y el consumo local, se lograron instalar varios trapiches con motor. Igualmente, con apoyo de la fábrica de licores, se mejoró la semilla de caña de azúcar cultivada en la región.

Igualmente, desplegaron una serie de actividades en torno a la salud desde la medicina tradicional y medicinas alternativas, así como la creación de hogares infantiles y unos programas de alfabetización y de 'recuperación cultural':

---

12 Entrevista al padre Gonzalo de la Torre, febrero 3 de 2008. Quibdó.

> "Nosotros le metimos mucho a la capacitación y a la concientización. Ir allá y sacar gente a que se ventile. Hacer hasta viajecitos, intercámbienos los que estamos trabajando en caña para que intercambiemos saberes, los que estamos trabajando en madera, los que estamos trabajando en arroces. Hicimos mucho de eso. Fuimos creando hogares infantiles, llegamos a crear más de veinte hogares infantiles. Entonces los hogares infantiles se convirtieron en los sitios de reunión de la organización campesina. Entonces trabajamos integralmente. Nos metimos con la medicina tradicional. Trajimos médicos alternativos para que completaran la enseñanza del campesino. Entonces hicimos mucha recuperación cultural, mucha, mucha, esa era nuestra obsesión. En todos los campos. Llegamos a publicar folletos de tratamiento por el barro, tratamientos por las plantas, tratamientos por el agua. Llegamos a hacer una revistica con ellos. Y a organizarlos. A hacer tiendas comunitarias. A enseñarles la diferencia entre la economía privada, la economía estatal, la economía comunitaria. Teníamos un equipo muy bueno de misioneros y misioneras seculares. Entonces logramos impactar y consolidar. Y entonces a medida que eso se va caminando nace la necesidad de organizarse. ¡Organicémonos!, ¡organicémonos!".[13]

Este énfasis en la organización tenía como ejemplo inmediato la fundación, en 1979, del Centro Pastoral Indigenista por parte de otro grupo de sacerdotes claretianos y seglares. Esta labor, que se remonta unos años atrás, tiene como fruto la formación de un grupo de jóvenes indígenas que logran conformar la Organización Embera Waunana del Chocó (Orewa) para el mismo año de la fundación del Centro del Pastoral Indigenista.

Los claretianos no eran los únicos misioneros en el medio Atrato. Del lado antioqueño del río Atrato, se encontraban trabajando también desde 1979 los Misioneros del Verbo Divino ya que esa zona correspondía a la jurisdicción eclesiástica de la Diócesis de

---

13 Entrevista citada con el padre Gonzalo de la Torre.

Santa Fe de Antioquia. Con estos misioneros estaban colaborando las Hermanas Agustinas y la Unión de Seglares Misioneros (USEMI).

Desde 1986, cuando se define el Plan Pastoral del Vicariato de Quibdó, se empiezan a coordinar esfuerzos entre las actividades tendientes hacia el proceso organizativo lideradas por los claretianos en el medio Atrato del lado del Chocó y las del Verbo Divino del lado de Antioquia, lo que se cristaliza jurídicamente con la creación de la ACIA (Vicariato Apostólico de Quibdó 1989: 86). Dos de los misioneros más visibles en el proceso que confluyó en la ACIA son el padre Gonzalo de la Torre de los claretianos y el padre Uli Kollwitz del Verbo Divino. El primero, de origen chocoano, llega a trabajar al Atrato en 1979; mientras que el segundo, proveniente de Alemania, entra por vez primera al Chocó en una pasantía para 1977.

## La amenaza de las concesiones madereras

El punto de quiebre en la creación de la ACIA se asocia a la actividad de las grandes empresas madereras en el medio Atrato. En el imaginario social de los múltiples actores se remite a un hecho: una de las más grandes empresas madereras, que había operado por décadas explotando los cativales del bajo Atrato, llegó contratando campesinos para adelantar los estudios previos al otorgamiento de los permisos de extracción maderera para el medio Atrato. La presencia de ingenieros de la empresa maderera realizando estudios allí se da para finales de 1983 y principios de 1984: "Estos ingenieros contrataron a personas de las mismas comunidades, para que abrieran trochas e indicaran los árboles maderables" (De la Torre 2000: 76). Ante este dilema,

> "[…] Gonzalo de la Torre que tenía sede en Bete […] empezó a decir prepárense que viene una explotación, organícense, y la gente se empezó a mover, la gente se empezó a organizar. Él convocaba a las comunidades y respondía por todo, por alimentación y todo. Y entonces la gente empezó a trabajar

> con la ayuda del cura Gonzalo de la Torre y muchos otros curas se fueron anexando en a este proceso".[14]

Dado que las empresas madereras buscaban solicitar el permiso de explotación los bosques del medio Atrato, las incipientes dinámicas organizativas en la zona se galvanizaron en torno a su rechazo en nombre de la defensa de los 'recursos naturales' y de sus 'derechos de propiedad sobre la tierra':

> "[…] En ese tiempo, una empresa maderas del Darién que diga usted desde los años 48 o 50 viene trabajando en la parte de abajo sacando la madera y ya acaba con los recursos del bajo Atrato entonces ya se van metiendo al medio Atrato marcando palos, mirando una zona de maderables. Y es más, aparecían con un permiso por el margen izquierdo subiendo hasta Bocas de Negua y por el margen derecho hasta Bocas de Mungido, tenían un permiso de explotación de madera la empresa Maderas del Darién".[15]

En palabras de Enrique Sánchez, por aquel entonces funcionario del Departamento de Planeación Nacional: "El temor que crea Pizano [propietaria de Maderas del Darién] es al que les quiten la tierra, es como una toma de conciencia frente a que pueden perder la tierra […] pero de ahí nace la idea de crear la asociación campesina. La iniciativa viene de los curas".[16] La presencia de estas empresas constituye una especie de catalizador de los esfuerzos organizativos que venían adelantando los misioneros. Al 'prenderse las alarmas' entre los pobladores locales que venían en un proceso organizativo con los misioneros desde los Comités Eclesiales de Base, se precipitó la formación de la ACIA:

> "Y hubo un momento muy importante donde el campesinado de acá arriba empieza a ver funcionarios que vienen marcando los palos, midiendo su diámetro, y llevándose campesinos. Entonces el campesino viene y te

---

14 Entrevista con Aurelino Quejada, ex presidente de la ACIA. Coordinador del Foro Interétnico Solidaridad Chocó. 4 de febrero 2008. Quibdó.

15 Entrevista citada con Aurelino Quejada.

16 Entrevista con Enrique Sánchez, julio de 2008. Bogotá.

> dice: 'Gonzalo que estamos en esto'. Bueno empezamos a averiguar y sí señor, tenían ya casi el convenio para firmar para entregarle todo eso a las madereras de abajo que se les habían acabado los bosques. Entonces estaban midiendo los bosques de acá y eso fue lo que levantó al campesinado. Esa fue la chispita. En ese proceso estábamos buscando qué es lo que nos va a unir".[17]

En un documento publicado en 1990 en el marco del "Encuentro por la defensa del territorio tradicional del Pacífico. ACIA-Orewa-Obapo", realizado en Quibdó entre el 16 y el 18 de julio, la ACIA escribía al respecto:

> "Esta lucha, como la formalización de la ACIA surgieron cuando nosotros, campesinos del Medio Atrato nos enteramos de que el Gobierno había dado concesiones madereras a las empresas Daga y Pizano en una extensión de 800.000 hectáreas. Nosotros estábamos trabajando informalmente en programas de organización campesina; pero para podernos oponer a este saqueo, formalizamos la personería jurídica de la ACIA y nos enfrentamos a la lucha por la defensa de nuestros recursos naturales. Logramos parar estas concesiones y que se reconociera que las comunidades asumieran conjuntamente el manejo de los recursos naturales con el estado. Ahora luchamos porque este reconocimiento tenga cumplimiento real" (ACIA 1990: 18).

En una publicación de la época que recogía los resultados de una de las primeras reuniones en el medio Atrato a la que asistieron delegados de 17 poblados, se hacía igualmente alusión a la amenaza de las empresas madereras y a que la unión y la organización de todas las 'comunidades' era la opción para enfrentar las amenazas del despojo de sus tierras:

> "Se expresó públicamente por parte de Dominga Bejarano (Tagachí) la inquietud de las comunidades por la presencia en la zona de empresas relacionadas con la explotación

17 Entrevista citada con el padre Gonzalo de la Torre.

> de la madera (han visitado prácticamente todos los ríos de nuestra zona). Ante este hecho se hace un llamado a todas las comunidades a fin de que tramiten la titulación de sus tierras. Una tierra sin título (aunque la hayan cultivado nuestros ancestros), es considerada como territorio baldío por el gobierno y por tal motivo la puede vender a cualquier persona o entidad que desee comprarla; perdiéndose ante esta circunstancia toda acción legal por nuestra parte. La situación se agrava todavía más porque afecta nuestro futuro. Estas compañías en cuestión de unos años se llevan toda nuestra madera. De qué vivirán nuestros hijos y nietos? Creen que su comunidad sola podría solucionar estos problemas? Todas las comunidades manifestaron la necesidad de unirse y organizarse para solucionar los problemas" (*Con Ustedes*. Comunicación del equipo evangelizador del medio Atrato con las comunidades campesinas Nº 5. 1984: 21-22).

## El proceso organizativo

Para cuando aparece la amenaza de las empresas madereras, los misioneros ya venían apoyando una serie de encuentros y talleres en diferentes poblados del medio Atrato. Entre estos eventos, se pueden destacar el Primer Encuentro Campesino se realizó del 21 al 23 de septiembre de 1984 en Beté. En este encuentro se tocaron diferentes temáticas referidas a las experiencias y características de la organización campesina. Con los delegados de cada uno de los lugares que llegaron al encuentro, se hizo un balance del inicio de las organizaciones y de cuántas personas participaban de éstas. El número de miembros fluctuaba entre 14 y 80. De las 17 organizaciones referidas, solo 2 se había iniciado en 1982 mientras que 10 en 1983 y las 5 restantes en 1984. Esto significa que la institucionalización de los procesos organizativos en el medio Atrato eran bien recientes (*Con Ustedes*. Comunicación del equipo evangelizador del medio Atrato con las comunidades campesinas Nº 5. 1984: 17-18).

Luego, se efectuó el segundo en Las Mercedes, en diciembre 14 al 16 del mismo año. Para 1985, del 13 al 15 de septiembre, se adelantaron una serie de reuniones subzonales en Tanguí, Beté y Boca de Bebará. Un evento crucial en el proceso organizativo,

fue la participación de numerosos delegados del medio Atrato al 2° Foro Campesino de Pueblos del Norte y Asamblea de Acciones Comunales, realizado Titumate (en la costa chocoana) a comienzos de octubre de 1985. Es en el marco de este evento que la mayoría de los 33 delegados del medio Atrato tienen conocimiento de primera mano de la problemática que afrontaban las poblaciones del bajo Atrato por la intervención de las empresas madereras y sus técnicas de explotación forestal. De ahí que, como lo subrayan años después miembros de la ACIA: "[…] al tener conocimiento de la problemática del norte chocoano, hicimos más consciente la necesidad de la organización campesina y la difícil situación que se podía presentar en las comunidades del Medio Atrato sino se hacía nada para impedir la concesión maderera a Triplex Pizano, Cartón Colombia y Maderas del Darién" (De la Torre 2000: 76).[18] Es este temor a perder la tierra frente a la amenaza de la explotación maderera a manos de las empresas que habían adelantado el arrasamiento de los cativales del bajo Atrato, lo que hace que los pobladores del medio Atrato consideren la formación de la asociación campesina como una opción.

Con toda esta problemática en mente, entre el 6 y el 8 de diciembre de 1985, se realizó en la localidad de Amé un taller sobre la legislación agraria y para diseñar la estrategia con respecto a la propiedad y sobre el manejo adecuado de los recursos naturales. Es en este taller donde se llega a la conclusión de que la titulación individual de los colinos y parcelas cultivadas por cada uno de los campesinos no era una estrategia que garantizaría el control sobre las áreas de bosques y ciénagas con sus recursos naturales ni evitaría que se otorgaran en concesión a las empresas madereras o incluso a eventuales colonos que los solicitaran (De la Torre 2000: 83). Esta conclusión va a enriquecerse con la idea de bosques comunales, como se expondrá más adelante.

---

18 "Titumate fue una gran experiencia, allá fuimos, como ya dijimos, al 2° Foro Campesino de Pueblos del Norte y Asamblea de Acciones Comunales, para ver algunas formas de organización. Y aunque de allí no copiamos el modelo de organización sí sirvió mucho, porque pudimos ver a otros campesinos, como nosotros, luchando por sus derechos y reclamándole de frente al gobierno su abandono" (De la Torre 2000: 78).

El siguiente año fue uno en el que la agenda estuvo bien apretada. Inició con una reunión en el poblado de Beté, entre el 17 y el 19 de enero, donde se decidieron qué acciones adelantar para concretar las conclusiones a las que se había llegado el año anterior. De ahí que decidieron enviarle una carta a Codechocó evidenciando su preocupación por las labores que adelantarán en el medio Atrato las grandes empresas madereras. La carta, firmada por más de mil trescientos campesinos, decía: "Nosotros, como campesinos chocoanos y antioqueños, hemos vivido y trabajado en estas tierras desde la época de la colonia y ahora vemos amenazadas nuestras posesiones y recursos naturales, por el avance de grandes empresas y compañías explotadoras de madera, que en forma irracional y de manera injusta pretenden acabar con nuestros recursos" (citada en De la Torre 2000: 85).[19]

En este año se sucedió una intensa estela de reuniones y capacitaciones:

> "Del 28 de febrero al 2 de marzo de 1986, realizamos un Mini Congreso de Titulación Comunitaria de la Tierra, en las comunidades de El Tambo, Tanguí, Puerto Salazar, San Antonio de Padua y San Miguel. Luego, del 29 de mayo al 1° de junio de ese mismo año, se dio un curso sobre Manejo y Defensa de los Recursos Naturales. Y, del 21 al 23 de Noviembre de 1986, las comunidades de Tanguí, Tagachí y San José de Buey recibimos unas capacitaciones sobre empresas comunitarias" (De la Torre 2000: 79).

En 1986 se da la confluencia en torno al proceso organizativo de los diferentes grupos de misioneros que adelantaban labores en el medio Atrato: "Inicialmente nuestro trabajo era sólo con el Equipo Misionero Claretiano, pero a mediados de 1986 […] se integran los Misioneros del Verbo Divino, las Misioneras Agustinas y los Misioneros Claretianos como Equipos Misioneros del Medio

---

19 Este tipo de documentos son bien importantes porque evidencian que para esta época, ya incluso después de ver los límites de la titulación individual, no se había dado el giro a la etnización que argumentaría en términos de derechos étnicos sobre el territorio y sus especificidades culturales, en términos de comunidades negras y no de simples campesinos.

Atrato" (De la Torre 2000: 79). Finalmente, ya con la presión de las empresas madereras, entre 1986 y 1987 se elaboraron los estatutos de la ACIA, que fueron aprobados en una reunión realizada en Puné.

Ahora bien, como no existían modelos previos para organizaciones campesinas negras en un contexto de selva húmeda tropical y con las características ambientales de la cuenca del río Atrato (y que, además, sus tierras estaban incluidas en la reserva forestal del Pacífico creada por la ley 2da de 1959), los misioneros desplegaron una búsqueda de experiencias análogas en el país entre organizaciones negras e indígenas consolidadas para imaginar las formas organizativas más adecuadas:

> "Nosotros entonces nos empezamos a recorrer Colombia. Anduvimos al Uraba, anduvimos al Chaguan, a ver dónde había organizaciones negras y a ver cómo funcionaban […] Entonces nosotros trajimos a un indígena muy valioso en el panorama colombiano, él vino aquí, pero no me he podido acordar el nombre. Vinieron de la Onic, vinieron abogados y abogadas y nos entregaron su tiempo. Ellos traían más argumentos. Entonces decían que a esto pongámosle este artículo, a esto pongámosle tal. Y buscaron como la forma para la recuperación del territorio. Porque no teníamos fórmula jurídica, el gobierno nos barría cada vez que nosotros intentábamos eso. Entonces ellos llegaron como a inventarse la fórmula jurídica para que el gobierno pudiera entregarle a los de la ACIA los territorios […] Eso lo hicimos a base de noches y noches y noches, y discuta y vuelva y taller va, taller viene. Expongámoselos a los campesinos, reunamos la plata para eso, bueno todo eso. Eso fue trabajo de varios años muy duro. Pero nos colaboraron. Hubo gente que nos colaboró. Nos colaboraron la organización de los indígenas, los de la Onic y nos colaboraron abogados y abogadas. Una viene todavía mucho, Esperanza Pacheco. Esperanza fue para nosotros fundamental. Ella y otra que era, Amparo […] En este trabajo silencioso de noches, de hagan leyes, de haga cronograma, de que esto es así, de

> que hay que presentarle al gobierno este papel, en eso ellas fueron claves".[20]

Una serie de publicaciones se adelantaron al calor de este proceso organizativo. En sus páginas se registran los avatares de la configuración de una identidad como organización y en el diagnó stico de las problemáticas y las estrategias a adelantar en la región. Desde 1986 se empieza a publicar el boletín *El Atrateño*. Hasta el número 3, de enero-febrero de 1987, *El Atrateño* aparece como "Boletín informativo de los equipos misioneros del Atrato". Desde el número 4, de abril-mayo del mismo año, se convierte en el "boletín informativo de las organizaciones campesinas". Para el número 11, correspondiente a abril-mayo de 1988, se da otro cambio puesto que aparece como "boletín de la Asociación Campesina Integral del Atrato".

## El DIAR y los bosques comunales

Los campesinos, misioneros y los madereros no eran, sin embargo, los únicos actores que hacían presencia en el medio Atrato por esos años. Otro actor relevante para la emergencia del discurso y estrategias organizativas de carácter étnico fue un proyecto de cooperación técnica internacional con Holanda conocido como DIAR (Desarrollo Integral Agrícola Rural). El DIAR venía adelantando sus labores desde 1980 en el Atrato, con particular énfasis en la parte media del río donde había desplegado una gran actividad en torno al cultivo del arroz.[21] El proyecto DIAR no sólo tenía una asignación presupuestal que superaba la del Departamento del Chocó, sino que tenía una relativa autonomía de manejo e inversión de este presupuesto.

El DIAR venía apoyando al proceso organizativo con su labor técnica en la elaboración de los primeros mapas de los linderos de la influencia de cada pueblo conjuntamente con los campesinos durante 1986 (De la Torre 2000: 80). Estos mapas serán luego de gran utilidad para frenar la firma de las concesiones forestales

---

20 Entrevista citada con el padre Gonzalo de la Torre.

21 Para una descripción de la historia y efectos del proyecto DIAR, ver Vries y Valencia (2010).

cuando miembros de la organización viajan a Bogotá, como se describirá más adelante. Igualmente importante fue la idea de bosques comunales de la que se apropió el proceso organizativo. No obstante, la idea de los bosques comunales parece haber generado prontas reacciones en su contra. En uno de los números de *El Atrateño* se alertaba:

> "¡Atención, campesino! Hay gente que ha recogido firmas en contra de los bosques comunitarios. Por eso le recomendamos: No dé su firma contra su comunidad y contra el futuro de sus hijos. No firme nunca nada sin que ud. se dé cuenta qué lleva escrito el papel que usted va a firmar. Nunca ponga su firma en un papel en blanco en el que Ud. no sabe que van a escribir, es decir, qué le van a hacer decir a Ud. más tarde. Si Ud. no sabe leer, llame a algún compañero de confianza que le lea. No se fíe de lo que le dice la persona que le pide su firma" (Nº 6: 12).

En origen de la idea de bosques comunitarios o comunales se remite a Gerardo Bodowski, de la Universidad para la Paz de Costa Rica, que estuvo en Quibdó porque el DIAR lo trajo para que asesorara al Proyecto:

> "[…] se trae a Gerardo Budowski, él vino, conoció y en una charla en la Corporación planteó la idea de los bosques comunales […] A él lo trajo el DIAR. Él venía de Costa Rica con el CIAF, había un convenio. Y en Costa Rica creo que estaba también funcionando o empezándose a dar esa idea […] La charla fue como en el 84, 85 […]".[22]

Para otros, sin embargo, la idea se remonta más atrás en el tiempo y se asocia al hermano de Jorge Tadeo Lozano: "Bosques comunales es una tesis que desarrolló por allá en el año 79 el hermano de Lozano, el político chocoano. Aquí en la Caja Agraria, en el año 79, hubo un foro. Él sustentaba que la alternativa de

22 Entrevista con Marco Guio Ledezma, abril 17 de 2008. Quibdó.

desarrollo para el Chocó eran los bosques comunales. Ahí está el antecedente".[23]

Cualquiera sean los antecedentes, desde la perspectiva del DIAR lo de los bosques comunales articulaba una opción de desarrollo sostenible para la región. Según el documento de marco lógico de 1987, para el DIAR "[…] los recursos naturales como la selva ofrecen la única oportunidad para el desarrollo sostenido siempre y cuando se exploten en el cuadro de manejo de conservación" (Van Der Zee, *et al*. 1987: 38). Entre los mecanismos para el manejo 'racional' de los recursos naturales estaba la iniciativa de los 'bosques comunales' (p. 39). La idea básica era que la explotación del bosque se hiciera desde una vereda o grupo de veredas a partir de las asociaciones de productores existentes. Los principios de los 'bosques comunales' eran generar ingreso complementario, mejorar el "control social de la ecología" y la reinversión en el bienestar de las poblaciones locales (p. 39).

En su inicial formulación, el director del DIAR, Van der Zee, concebía los bosques comunales como una estrategia de explotación de recursos forestales como la madera en alianzas con las empresas:

> "[…] el DIAR venía trabajando la estrategia llamada de bosques comunales y las zonas de influencia. Porque Van der Zee siempre pensó el proyecto forestal; detrás del arroz venía lo forestal y las fincas integrales […] Van der Zee, como era tan economicista estaba muy entusiasta [con la llegada de las grandes empresas madereras al medio Atrato], pero ahí es cuando José [Höing] y Uli [Kollwitz], los alemanes del Verbo Divino, le hacen ver la dimensión del asunto". [24]

Bajo esta idea de los bosques comunales, el 'uso racional de los recursos naturales' deviene en la condición de posibilidad de una modalidad sostenible de desarrollo. Ahora bien, para hacer realidad este 'uso racional' se requería una reforma agraria puesto que gran

---

23 William Villa Taller, marzo 3 del 2008. Quibdó.
24 Entrevista citada con Enrique Sánchez.

parte del medio Atrato carecía de títulos. El reconocimiento de la propiedad se basaba en mecanismos culturales que en pocas ocasiones apelaban a una sanción legal. Sobre estas formas de reconocimiento vernáculo de la propiedad, Aurelino Quejada anota:

> "[…] en el Atrato nadie tenía títulos de propiedad. Estas tierras eran territorios de la nación, lo que nosotros llamamos baldíos. Entonces cualquiera llegaba aquí y se tomaba la tierra. Aquí lo que había era unos recibos de compraventa o el papá de mi papá le dejó ese terreno y entonces queda en manos mías y yo se lo dejo a mis hijos. Eso se respetaba. Los lotes de lo que aquí llamamos lote familiar, pero ya los bosques eran de la nación". [25]

En aras de trabajar por tal reforma, durante 1987 el DIAR empezó a enfocarse en la formulación del marco jurídico y en la caracterización de las condiciones físico-económicas sobre las que se adelantaría el aprovechamiento y manejo. A mediados de 1988, se realizó en Quibdó el seminario de bosques tropicales. Allí, junto con otros colegas, Van der Zee presenta a nombre del DIAR una ponencia en la cual se argumenta la necesidad de titulación a las comunidades del medio Atrato como estrategia para evitar la colonización y permitir que estas comunidades adelantaran un manejo comunal de los bosques y de sus recursos naturales tendiente hacia el desarrollo del Chocó (Seminario de bosques tropicales. El Chocó, la región más lluviosa de la tierra". *Nuevo Chocó* Nº 3. p. 6¨, junio. 1988).

Cabe anotar que, sobre todo en los primeros años, hubo tensiones entre los misioneros y el DIAR. Hacia mediados de los ochenta se fueron limando gran parte de estas tensiones para lograr confluencias fuertes y alianzas importantes en torno al naciente proyecto organizativo de los campesinos en el medio Atrato:

> "La relación entre la curia y el proyecto primero fue muy tangencial, pero ya casi al final del proyecto los curas fueron

25 Entrevista citada con Aurelino Quejada.

> entendiendo esto y los holandeses fueron entendiendo que podían trabajar conjunto, ya se fueron metiendo. Es más, yo me acuerdo que llegó un momento que la curia era como un contratista más. Contratista entre comillas porque nosotros les facilitábamos los recursos para que ellos hicieran su labor pastoral, y alrededor de esta labor pastoral la organización de las comunidades. El DIAR financió parte de la conformación de estos grupos asociativos que se estaban creando".[26]

La alianza con respecto al naciente proceso organizativo entre los misioneros y el DIAR se evidencia con mayor claridad en el marco del Acuerdo de Buchadó, el cual es un momento histórico de suma importancia en la etnización de los pobladores locales. Pero antes es importante subrayar la serie de dificultades que enfrentaba en aquel entonces el naciente proceso organizativo.

## Dificultades y reacciones

El naciente proceso organizativo estuvo marcado por una serie de dificultades y reacciones contrarias por parte de los sectores dominantes, específicamente por madereros y políticos locales. Para las grandes empresas madereras, esta región del medio Atrato era una estratégica despensa dado que con el agotamiento de las existencias de los cativales y otras especies explotables del bajo Atrato se hacía de vital importancia acceder a estos bosques. El nacimiento de ACIA ponía en cuestión la expansión de Pizano y de sus representantes como Reinaldo Palacios que era el contratista de Maderien en el medio Atrato y dueño del aserrío en Vigía del Fuerte.

> "¡Alerta campesinos! Los madereros de nuestra zona han escrito una carta a Planeación Nacional para que no se entreguen las tierras a los campesinos. Ellos son los mismos que les compran a ustedes la madera y por eso están empeñados en echar para atrás el Acuerdo logrado por los campesinos con el gobierno, para poder seguir explotando irracionalmente nuestros recursos naturales. Entonces,

26 Entrevista a Edmundo Lozano, abril 16 de 2008. Quibdó.

> debemos estar dispuestos a defender los logros de nuestra organización y a no dejarnos engañar" (ACIA. *El Atrateño* Nº 6 agosto 1987, p 11).

El proceso organizativo también cuestionaba los intereses de la clase política chocoana que se reproducía a través de redes clientelares, asegurando los votos de los campesinos a cambio del otorgamiento de favores. Al organizarse con el apoyo de la iglesia y del DIAR, los campesinos empezaron a cuestionar abiertamente a la clase política chocoana. Esto hizo que el DIAR fuese visto por los políticos chocoanos como una de las razones por las cuales estaban perdiendo influencia en el medio Atrato. Además, el DIAR con su suculento presupuesto y capacidad de contratación que se podía capitalizar políticamente, se hacía un deseado botín para esta clase política chocoana. No es de extrañar, entonces, que las figuras políticas más visibles comenzaron a plantear sus críticas al DIAR en los escenarios como las emisoras de radio y la prensa departamental, pero también en lo nacional en instituciones como el Departamento de Planeación Nacional y el Congreso. Además de sus propios intereses, las tensiones que se establecieron con los intereses de los madereros se tramitaron a través de los partidos. La presión de los políticos hizo que la embajada de Holanda terminara con el DIAR.

Los misioneros, sin embargo, se mantuvieron pese a las críticas que los señalaban de subversivos y de estar 'revolucionando' a los pobladores del medio Atrato. Como lo anotan en un informe del Vicariato a Roma: "Estamos entre dos fuegos: a veces se nos tacha de comunistas y otras veces se nos ve como obstáculo para un proceso revolucionario. La pastoral es considerada como *subversiva,* sobre todo por aquellos que quieren defender sus propios intereses" (Vicariato Apostólico de Quibdó 1989: 109). De ahí se derivaron amenazas concretas a miembros del equipo misionero: "[…] hay evangelizadores-sacerdotes y laicos que, por estar trabajando en esta línea, han sido amenazados. Nos referimos concretamente a los Misioneros del Verbo Divino, que trabajan en el Medio Atrato chocoano y antioqueño y a quienes se les ha amenazado públicamente con el DAS y el F-2 y con exigir su expulsión del país" (Castaño 1987: 4).

Las acusaciones a los misioneros llegaron a tal punto que decidieron hacer en Quibdó el 25 de septiembre de 1987 un foro donde invitaron a diferentes actores sociales y políticos de la región para explicar su trabajo con los campesinos del medio Atrato. Argumentaron que su labor misional estaba siendo objeto de malentendidos al considerarla como impulsora de organizaciones y prácticas subversivas: "Los misioneros dejaron claro que su trabajo tiene como base el Evangelio y que se busca contribuir, a través del proceso cristiano, a la organización del pueblo para mejorar sus condiciones de vida y llegar a la justicia como base de la convivencia" (*El Atrateño* Nº 8 octubre 1987, p 7).

Cabe resaltar que en el informe a Roma antes citado donde denunciaban la incomprensión y escozor que su labor misional generaba entre ciertos sectores, los claretianos mencionaban como logros de su trabajo pastoral de "opción por los recursos naturales" los siguientes:

> "-Algunas localidades han tomado conciencia de la necesidad de defender sus recursos naturales. –Se ha alertado al pueblo sobre la explotación irracional de los recursos naturales y se les ha presentado alternativas de explotación racional. –En el Medio Atrato, se han logrado acuerdos en orden a obtener la titulación comunitaria de la tierra como garantía de futuro para estas comunidades" (Vicariato Apostólico de Quibdó 1989: 108).

Y no dejaron de referirse a la ACIA como parte de sus logros en la "opción por las organizaciones de base": "La ACIA (Asociación Campesina Integral del Atrato) está desarrollando a nivel interno una unión de las comunidades campesinas que dé respuesta a sus necesidades" (Vicariato Apostólico de Quibdó 1989: 108).

De esta manera, los misioneros argumentaban la pertinencia de su labor de apoyo a la organización de los pobladores del medio Atrato en el marco del seguimiento del "[…] camino trazado desde el Concilio Vaticano II y retomado periódicamente por la jerarquía, como lo atestiguan los documentos de Medellín y de Puebla. La cuestión social ha sido asumida como una dimensión importante del trabajo de redención, que pasa por la vía de la justicia para

todos" (*Por la vida*. Junio-julio 1988, p 17). Camino éste que significaba para el Vicariato Apostólico de Quibdó una opción por la vida que se expresaba en la defensa de los recursos naturales y la organización del pueblo: "En esta ruta de evangelización, la iglesia apoya, asesora y acompaña a las organizaciones populares, como la Orewa de los indígenas y la ACIA de los campesinos" (*Por la vida*. Junio-julio 1988, p 17).

## El Acuerdo de Buchadó

El Acuerdo de Buchadó surge en el contexto del Segundo Foro Campesino por la Defensa de los Recursos Naturales, celebrado del 19 al 21 de junio de 1987. Al este foro asistieron cien campesinos en tanto representantes de 35 asentamientos ubicados entre Quibdó y el río Bojayá. Una comisión de cinco personas del Departamento de Planeación Nacional, presidida por Enrique Sánchez. El director de Codechocó, Jorge Rivas, con los funcionarios encargados de la oficina de Recursos Naturales. El director del DIAR, Van der Zee, con el equipo encargado del programa de bosques comunales del proyecto. Eulides Blandón, más conocido como Kunta Kinte, como representante del movimiento cívico del Chocó. Juan de Dios Mosquera, por parte del Movimiento Cimarrón. Milciades Chamapuro como representante de la Orewa. Y los equipos misioneros del Medio Atrato, entre quienes estaba el padre Gonzalo de la Torre (*El Atrateño* Nº 5, p. 1).

Según Enrique Sánchez, la presencia del DIAR en el Acuerdo de Buchadó es el reconocimiento relativamente tardío de Van der Zee, su director, de que el modelo productivo basado en el arroz no es viable como el motor del desarrollo local y regional: "El DIAR aparece [en el Acuerdo de Buchadó] por una razón muy sencilla. Porque Van der Zee desiste de su modelo […] eso eran cheques y un despilfarro, y además Van der Zee está en su cosa que no le da por ningún lado. El descubre tarde que el problema es más social que económico. Que su modelo no funciona".[27] No obstante, por lo documentado un par de años más tarde por el mismo Van der Zee, la alianza entre los misioneros y el DIAR en

27 Entrevista citada con Enrique Sánchez.

apoyo a lo que serán los contenidos del acuerdo de Buchadó ya estaban en curso e implicaban compromisos concretos para el Proyecto:

> "A partir de 1986 a solicitud de la ACIA se realizaron varias reuniones con el grupo de trabajo del Proyecto DIAR (bosques comunales – Reforma Agraria) y la Comunidad Misionera con el fin de apoyar la ACIA, con la formulación del marco legal y el marco físico para efectuar la reforma de tierras. En la actualidad el marco físico será presentado a partir del 1º de septiembre y el marco jurídico es parte integral de este estudio" (Arias y Van Der Zee 1988: 238).

Lo discutido en este Foro Campesino y sus resultados plasmados en el Acuerdo de Buchadó, es el resultado de un proceso de varios años de gestación de las condiciones de la naciente organización campesina y de su presión ante las entidades estatales, con aliados institucionales como el Proyecto DIAR y el DNP. Así, a principios de 1986, las organizaciones campesinas dirigen una carta al Incora, la gobernación, la procuraduría, el Ministerio de Agricultura, Codechocó y al DIAR, donde se planteaba: "Los abajo firmantes miembros de las comunidades campesinas del Medio Atrato exigimos una reglamentación tendiente a proteger nuestras tierras y demás recursos naturales comprendidos en la Cuenca del Medio Atrato" (citado en Arias y Van Der Zee 1988: 237). Según Arias y Van Der Zee:

> "Los campesinos envían esta carta debido a la gran preocupación que tienen por las destrucción acelerada que se hace de sus recursos, con el avance de las grandes compañías madereras y por la necesidad de obtener los títulos de propiedad sobre las tierras para tener acceso al crédito y cumplir con algunos otros requisitos exigidos por las entidades estatales prestadoras de los servicios de crédito, asistencia técnica, etc." (1988: 237).

Con el apoyo de los misioneros, una comisión de la organización campesina del medio Atrato viajó a Bogotá para entrevistarse con las entidades encargadas de la problemática ambiental, de desarrollo y de titulación. De estas reuniones, entre otros logros,

"[…] salió el acuerdo de realizar un foro en Buchadó" (Seglares Calaretianas 2006: 20),[28] así como fueron las que impulsaron que al interior de Planeación se tomará la decisión de asistir. Según lo relatado por Dominga Bejarano, una de las líderes más visibles, el DIAR tuvo una influencia directa en el viaje de esta comisión a Bogotá:

> "[…] y montamos una reunión con estos de Codechocó para sacar un área especial, eso fue en el 87, los mismos del DIAR nos daban luces que lucháramos porque estos de Codechocó habían hecho compromisos, en esa época era Jorge Rivas Lara el que estaba en la Dirección de Codechocó y ya había hecho sus compromisos con esas grandes empresas madereras y nos dijeron: 'váyanse para Bogotá que allá lo consiguen' y nos fuimos los campesinos y el equipo misionero. Los del DIAR nos dijeron que fuéramos a Bogotá porque allá decían que acá no había gente, que esto era una zona que no tenía gente, baldíos nacionales".[29]

En la historia relatada años después por la ACIA, se hace referencia a este viaje ya que resultó crucial para evitar la firma de la concesión maderera que se iba a otorgar a las grandes empresas en el medio Atrato:

> "Fuimos un grupo de unos 5 o 6 campesinos, entre ellos estaba el muy conocido Champero... y también Francisco Cuesta y Dominga Bejarano. Esta comisión se desplazó con el esfuerzo de las comunidades y de oficina en oficina caminamos Incora, ICA y siga a todas las instituciones, logrando también entrevistarnos con funcionarios de Planeación Nacional, Inderena, Ministerio de Agricultura,

---

28 Otro de los logros es la decisión de crear legalmente la ACIA: "Las principales conclusiones del viaje a Bogotá fueron las siguientes: -Sacar la personería jurídica y adecuar el nombre de la organización, fue así como dejamos de ser la Organización Campesina –ORCA, para llamarnos: Asociación Campesina Integral del Atrato –ACIA de acuerdo a la personería jurídica número 0238 del 18 de mayo de 1987, emanada del Ministerio de Agricultura […]" (De la Torre 2000: 82).

29 Entrevista a Dominga Bejarano, líder de Tagachí. Realizada por Mónica Hernández, octubre de 2007.

> Universidad Nacional y el Presidente de la República del aquel entonces, Virgilio Barco. Y así hasta que pudimos ver los mapas de nuestro territorio y nos dijeron que todo estaba ya aprobado, sólo faltaba la firma en Codechocó.
> Al saber que la concesión estaba prácticamente hecha, no perdimos la esperanza por la defensa de nuestro territorio, razón de ser de los campesinos y campesinas del Medio Atrato.
> Fue así como logramos una reunión grande con INCORA nacional, en donde se nos preguntó qué argumentos teníamos para defender ese territorio y ahí fue... desplegamos los mapas que ya teníamos de nuestra área de influencia, mapas que habíamos logrado con la asesoría del Proyecto Colombo-Holandés DIAR y de la Corporación Nacional de Investigación y Fomento Forestal – CONIF, en donde definíamos los espacios comunales y determinábamos las áreas y los linderos. Y eso los sorprendió, dando de una vez la orden de detener la última firma que se necesitaba para otorgar la concesión maderera a Cartón Colombia, Triplex Pizano y Maderas del Darién" (De la Torre 2000: 81).

La participación de Planeación (DNP) fue fundamental, y sirvió de mediador entre la situación tensa que en ese momento existía entre los directores del DIAR y Codechocó. Además, mediante presión directa garantizó la presencia de Codechocó, que era la entidad más renuente en todo el proceso por sus intereses ligados a los madereros y la clase política regional.[30] De ahí que:

> "La situación era curiosa porque Rivas Lara [el entonces director de Codechocó] iba casi que obligado, finalmente por la presión de Planeación. A él lo llaman, el tipo no quería ir y más sabiendo que iba a ir Van der Zee [director del DIAR]. Entonces fue una reunión muy tensa. Donde van

30 El lugar central de Planeación es reconocido incluso en el documento por dos personas tan estrechamente ligadas al DIAR como Arias y Van der Zee: "Los 'acuerdos de Buchadó' de 'Bellavista' y de 'Quibdó', lo que todos tienen que ver con la entrega del Medio Atrato bajo el mando del grupo objetivo/organizaciones realmente se logra gracias al apoyo indispensable del DNP" (1988: 195).

> los de Codechocó por un lado, y van los del DIAR por otro y los de Planeación por otro, y llegamos a Buchadó".[31]

En el desarrollo del foro se dieron fuertes debates durante el transcurso del día y en las noches, sobre todo los miembros de Planeación, adelantaron una labor de negociación con las diferentes partes:

> "La reunión fue un debate muy bueno, por la noche hubo un cabildeo durísimo. Ahí fue cuando hicimos la idea de que hiciéramos un acuerdo. Y viene el problema tan grave era que firmara Codechocó, pues si no quedaba en el aire. Entonces fue un cabildeo muy intenso con Rivas. Había mucha desconfianza. Pero Rivas sabía que estaba de salida. Van der Zee era mucho más cercano a la idea [...] Entonces ahí a diez manos escribimos el documento [...]".[32]

Las diferentes entidades, funcionarios, misioneros y campesinos llegaron a Buchadó sin tener claro que de ahí saldría un acuerdo. Más todavía, una vez surgió la idea del acuerdo y luego de superar las diferentes trabas (particularmente las de Codechocó) para firmarlo, no es muy arriesgado plantear que para entonces ni el más optimista hubiera podido predecir el impacto político e histórico de tal hecho, no sólo para el medio Atrato, sino para la gente negra del país en general.

Desde la perspectiva del proceso organizativo, el Acuerdo de Buchadó es un hecho fundamental puesto que se da un posicionamiento y una identificación de los alcances de la organización cuando cuentan con unos aliados estratégicos: "El éxito de Buchadó se dan cuenta que la contradicción es con el estado, que el problema no es Codechocó. Esa es la inteligencia de Buchadó, entender que el interlocutor es Planeación Nacional en representación del estado, es una política". [33]

---

31 Entrevista citada a Enrique Sánchez.
32 Entrevista citada a Enrique Sánchez.
33 Entrevista citada a Enrique Sánchez.

Entre otras cosas, como resultado del Acuerdo de Buchadó se estableció una agenda y se consolidó una alianza entre las organizaciones campesinas, los misioneros y el DIAR. La comisión técnica establecida entre estos tres actores y, sobre todo, los estudios adelantados a escala regional por el DIAR así lo evidencian. Entre estos estudios hay dos que son esenciales y específicos en la contribución del DIAR para la generación de las condiciones de posibilidad del giro que hace que los campesinos del medio Atrato puedan pensarse como grupo étnico.

El primero es un gran estudio para determinar las características y vocación de los suelos del medio Atrato. Ese estudio se adelantó a partir de 1986, entregándose los resultados en 1988. Es precisamente este estudio el que se menciona en el Acuerdo de Buchadó. Los resultados de esta investigación se plasmaron en una cartografía detallada, la cual demandó una gran cantidad de recursos desde fotointerpretación hasta estudios de campo. El propósito del estudio era contar con la información relevante para la reforma de tierras.

El segundo es un estudio sobre modelos productivos adelantado por July Lesbeerg y Emperatriz Valencia (1987). Este estudio impactó directa y profundamente a ciertos funcionarios del Proyecto, en Codechocó y de Planeación así como a los misioneros. Enrique Sánchez, por ejemplo, decía que en su trabajo con Planeación y luego como director de Codechocó este informe se convirtió pronto en su "libro de cabecera". Iguales referencias se escuchan cuando se habla sobre los materiales producidos en el marco del Proyecto.

Esta investigación, resultado de un detallado trabajo de levantamiento de datos de las prácticas y tiempos de producción, muestra la racionalidad subyacente al modelo productivo desde una perspectiva regional. Evidencia las conexiones entre las diferentes prácticas productivas durante el ciclo de producción y cómo éstas se articulan con las transformaciones de la oferta de bosques, lagunas y el río. El estudio muestra la compleja racionalidad económica y social que existe en los modelos productivos de los campesinos del medio Atrato y de cómo éstos se conectan con un sofisticado manejo de ciclos ambientales.

Este estudio deviene luego en el sustento empírico y analítico de la noción de territorialidad de comunidades negras, y es apropiado por el discurso organizativo del ACIA a través de las mediaciones de los profesionales y funcionarios que lo trabajaron y tradujeron en conversaciones con los líderes y campesinos a un lenguaje manejable por todos. En el Acuerdo de Buchadó ya se vislumbra el impacto de este tipo de lenguaje, el del territorio que abre otra visión para interpretar a la región del medio Atrato y sus gentes:

> "Ahí [con el Acuerdo de Buchadó] se empezó a hablar de territorio. Porque acá no se hablaba de territorio […] [sino que empezó] en el DIAR con todo el estudio que hizo July [Lesbeerg] y Cuca [Emperatriz Valencia] [que] ayudó a identificar las unidades productivas y los usos de la tierra. Que en eso estábamos en pañales. Queríamos simplemente como extrapolar los usos andinos y ver como acomodábamos los usos nuestros a esos usos andinos. Los precursores nuestros, mi tío José Ángel Córdoba, Carmelo Rentaría, Demeterio Díaz, no habían hablado de eso. Habían hablado de esa agronomía clásica. Ahí se empieza a pensar el territorio de otra manera. Empezamos a ver lo que estaba ahí, pero que no veíamos. Que la unidad productiva era más grande de lo que uno veía desde la orilla del río pero que no era contigua y que tenía diferentes usos. Que la oferta ambiental insidia en la agenda anual de esos usos y que ellos se soportaban unos a otros […] Eso inspira Ley 70. Con todos los errores que pueda tener Ley 70 pero eso es parte del soporte técnico que propone otras cosas y permite plantear una propuesta política, administrativa y de administración del territorio desde Ley 70. Entonces uno no puede negar que DIAR fue el sustento técnico de muchas cosas en la práctica".[34]

En este sentido se puede afirmar que el DIAR contribuyó a gestar las condiciones de posibilidad discursiva que instaura una representación política y académica novedosa de las poblaciones negras como un grupo étnico. Lo impensable de la etnicidad para las 'comunidades negras' se hace pensable a través de las labores

34 Entrevista con Elías Córdoba, abril 16. Quibdó.

investigativas del DIAR en torno a los modelos productivos regionales y su lectura a la luz de la noción de territorio. Y esto se encuentra por vez primera en el Acuerdo de Buchadó:

> "El acuerdo de Buchadó es el antecedente de la Ley 70 porque usted no encuentra antes ninguna alusión a los derechos territoriales. Ni siquiera en el Paro.[35] Aparece para mí el antecedente inmediato de la Ley 70 es ese. Por que aparece una reivindicación, y aparece lo de las tierras comunales… que era un impensable. Entonces aparece un hecho totalmente nuevo".[36]

El otro punto de los aportes se refiere a que la presencia del DIAR en el medio Atrato permitía el flujo de recursos financieros directos e indirectos para los requerimientos del naciente proceso organizativo. Directamente, el DIAR avalaba a través de las asociaciones la realización de múltiples talleres y reuniones en las cuales no sólo se tocaban temas relacionados con el arroz. También financió eventos convocados para discutir las problemáticas de la región, como es el caso de su contribución a la realización del foro en Buchadó: "El papel más importante del DIAR [en lo del Acuerdo de Buchadó] fue la red organizativa. El ACIA no hubiera podido hacer eso sin el DIAR. Ellos también financiaron parte del foro". [37] Indirectamente, mediante la financiación de iniciativas con los misioneros y debido a las relativamente favorables condiciones económicas que permitían a los campesinos poder dedicar parte de sus esfuerzos a las labores organizativas.

Lo pactado en Buchadó conduce a que Codechocó establezca el Acuerdo 88 del 30 de julio de 1987, con el objeto de destinar "[…] un área de la zona de Reserva Forestal del Pacífico para el desarrollo de un Programa de Participación Comunitaria en la Preservación de los Recursos Naturales y la Investigación científica en la Cuenca Media del Río Atrato" (*El Atrateño* Nº 6, p. 2). Esta

---

35 Se refiere al paro cívico de 1987, el cual tuvo gran fuerza y todavía se recuerda como una de las grandes movilizaciones ciudadanas en el Chocó. Sobre este paro, ver Cuesta (1997).

36 Entrevista citada a Enrique Sánchez.

37 Entrevista citada a Enrique Sánchez.

área era de aproximadamente 600.000 hectáreas, las cuales son objeto de delimitación en el artículo primero del Acuerdo. Es interesante anotar como, incluso en este Acuerdo que se derivaba de la presión de la ACIA, no se ha generalizado la etnización de las poblaciones negras. De ahí que en la caracterización del medio Atrato realizada en el Acuerdo 88 se plantee que: "[…] en dicha región hay más de un centenar y medio de asentamientos humanos, entre *comunidades campesinas* e indígenas, que tradicionalmente han tomado del bosque su sustento y adaptado sus vidas y costumbres a este ecosistema" (*El Atrateño* Nº 6, p. 3; énfasis agregado).

El Acuerdo 88 es recibido por la ACIA como una prueba de su fuerza organizativa y un logro ante Codechocó como ente gubernamental:

> "El acuerdo 88, que se refiere a la entrega de los bosques comunitarios a las comunidades campesinas del Medio Atrato, es el fruto de un largo y difícil camino seguido por nuestra organización campesina, ACIA. El gobierno nacional ha expedido este acuerdo porque ha creído en la fuerza de más de 150 comunidades campesinas del Atrato medio. Esto nos demuestra a todos que la organización logra lo que solos nunca hubiéramos alcanzado" (*El Atrateño* Nº 6 agosto 1987, p 1).

No obstante, este Acuerdo no deja de ser recibido con reticencia por parte de la organización: "La ACIA […] lamentó que en no hubiera quedado claro el papel que las comunidades campesinas y la ACIA deben jugar en la ejecución del proyecto de bosques comunitarios" (*El Atrateño* Nº 6, p. 1).

La siguiente movida de este proceso de concertación se da en Bellavista, unas semanas más tarde. El Acta de Compromiso de Bellavista es el resultado de una reunión realizada el 14 y 15 de agosto de 1987, en la que participaron representantes de la ACIA, Codechocó, el proyecto DIAR, Conif, ICA y el Vicariato de Quibdó. En esta acta de compromiso se plantean una serie de modificaciones al Acuerdo 88 y ratifica el Acuerdo de Buchadó. Con el Acta de Compromiso de Bellavista se modifica el Acuerdo

88 de la Junta directiva de Codechocó, retomando las críticas que la organización campesina realizó debido a que en su concepto no reflejaba adecuadamente el Acuerdo firmado en Buchadó. Entre las modificaciones se encontraba que Codechocó no daría permisos de extracción maderera a personas ajenas a las poblaciones locales, teniendo los "campesinos organizados" preferencia a la hora de entregar tales permisos (*El Atrateño* Nº 7, p. 1). Con base en dicha Acta, la Junta Directiva de Codechocó expidió un nuevo acuerdo (Nº 20, del 9 de junio de 1988) y se estableció un convenio entre la ACIA y Codechocó (firmado el 2 de noviembre de 1989).

Importante indicar cómo a pesar de todo este proceso de concertación y de las señales de desplazamiento hacia lo étnico, para finales de 1987 la ACIA parece que se encuentra pensando su lucha todavía en términos campesinos. Un indicio de esta tendencia es su afiliación a la Asociación de Usuarios Campesinos (ANUC) con la intención de que, perteneciendo a esta organización nacional, sus reclamos fueran escuchados por el gobierno: "Para que el gobierno nos escuche. La ACIA se afilió a la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), línea oficialista. A partir de ahora la ACIA, sin perder su autonomía, puede tener delegados ante las entidades del gobierno que tienen que ver con el campesino" (*El Atrateño* Nº 9 nov-dic 1987, p 2).

Una comisión de la ACIA, en compañía de representantes de los equipos misioneros del vicariato, viaja nuevamente a Bogotá en mayo de 1988 para presionar los acuerdos que habían logrado con Codechocó. Se reunieron independientemente con Planeación Nacional, Incora[38], Inderena y la Embajada de Holanda. Se hizo también una reunión con estas entidades, en la cual "[…] salió

38 A propósito de esta reunión, en el informe publicado en *El Atrateño* se indicaba el conflicto frente a los linderos con resguardos: "Al Incora también le expresamos nuestra preocupación por la falta de claridad en cuanto a los límites de los resguardos indígenas en el Medio Atrato […] Precisamente, a partir del 10 de junio, los representantes de la ACIA y la Orewa iniciaremos visitas a los territorios donde hay confusión de linderos entre las comunidades indígenas y campesinas" (*El Atrateño* Nº 12 junio 1988, p 4).

como acuerdo conformar un Comité Interinstitucional, el cual se encargará de elaborar un convenio para el manejo comunitario de los recursos naturales por parte de las comunidades campesinas, con el apoyo y la financiación del gobierno" (*El Atrateño* Nº 12 junio 1988, p 2). El Comité Interinstitucional quedó conformado por representantes de Codechocó, Inderena de Antioquia, Incora, la ACIA y los Equipos Misioneros. Es en el marco de estas negociaciones que se elige a Enrique Sánchez en la dirección de Codechocó, con el gran beneplácito de los líderes de las organizaciones y de sus asesores.

Además de estas reuniones, la delegación de la ACIA interviene en el encuentro de Pastoral Afroamericana en Bogotá, donde participaba monseñor Jorge Iván Castaño quien estaba al frente del Vicariato de Quibdó (*El Atrateño* Nº 12 junio 1988, p 2). Allí, los líderes campesinos argumentan por la 'titulación comunitaria de tierras' como estrategia ante la arremetida de colonos y terratenientes: "Como lo ha venido planteando la ACIA, los campesinos del Medio Atrato queremos la titulación comunitaria de las tierras, para evitar que vengan los colonos y terratenientes y nos dejen sin nada" (*El Atrateño* Nº 12 junio 1988, p 4).

Es en medio de esta disputa, en el Foro sobre Titulación de Tierras, el 27 de agosto de 1988 en San Antonio de Padua, que la ACIA invoca por vez primera el convenio de la OIT como mecanismo para la defensa de sus derechos de propiedad colectiva sobre los bosques (Sánchez, Roldan y Sánchez 1993: 179-181). Entre las entidades estatales y de gobierno que asistieron a este foro estaban: Incora regional y nacional, Codechocó, el Plan Nacional de Rehabilitación (PNR), Departamento Nacional de Planeación (DNP) y la gobernación del Chocó. Por el lado de las organizaciones, además de la ACIA que fue la que convocó y organizó el foro, estuvo el Movimiento Cívico Departamental y la Orewa. Finalmente, además del equipo misionero y el Vicariato Apostólico de Quibdó, entre los asesores estuvo la Fundación para las Comunidades Colombianas (FUNCOL) que venía prestando apoyos jurídicos a los indígenas y sus organizaciones en el país y que, a través de Edgar Pardo Rodríguez, asesoró jurídicamente a la ACIA.

La propuesta de la ACIA que apelaba a la legislación de pueblos indígenas y tribales de la OIT (conocido hoy como el Convenio 169), ratificada por el gobierno colombiano mediante la Ley 31 de 1967, fue realizada en los siguientes términos:

> "Insistimos que se adelante una Titulación Comunitaria de los territorios que ancestralmente hemos ocupado las comunidades campesinas negras e indígenas de esta zona, mediante la cual se legalizaría la posesión que hemos venido ejerciendo tradicionalmente, a través de un Titulo Comunitario que reconocería a las comunidades como propietarias del globo de terreno señalado por el Art. 1 del Acuerdo 20 del 9 de junio de 1988, de la Junta Directiva de Codechocó, el cual incluye, además de las parcelas familiares, los bosques, la ciénagas de uso comunitario con todos sus recursos naturales.
> Una Titulación Comunitaria como la que proponemos, garantizaría el manejo racional y el aprovechamiento sostenido de los Recursos Naturales en la región, pues se respetarían los usos culturales que damos a la tierra las comunidades negras, evitando la explotación irracional que se viene presentando por la colonización indiscriminada, lo cual afecta gravemente el equilibrio del ecosistema, de por sí tan frágil. Además, la propuesta tiene respaldo jurídico en el espíritu de la Ley 31 de 1967, que aprueba el Convenio relativo 'a la protección e interacción de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes'.
> Los habitantes del Medio Atrato somos descendientes directos de las tribus africanas que fueron traídas como esclavas durante la Colonia, sin su libre consentimiento.
> Igualmente, nos asimilamos a lo expuesto en el numeral 2 del Art. 1 de la Ley 31 de 1967, puesto que hemos venido reproduciendo y construyendo una cultura con base en la herencia de nuestros ancestros africanos, en la cual tenemos formas culturales particulares de relacionarnos con la tierra y los recursos naturales en general" (ACIA 1988: 20).

En el boletín publicado un mes después por el equipo misionero, se referían a esta reivindicación presentada por la ACIA en este foro en los siguientes términos:

> "[…] los campesinos presentaron una verdadera avalancha de argumentos para demostrar que, como comunidades negras que son, tienen derecho a que se les titule comunitariamente la tierra de acuerdo con la Ley 31 de 1967. Esta norma consagra ese derecho para las comunidades indígenas y para los demás grupos o personas que puedan demostrar su condición semitribal o tribal, es decir, que demuestren unidad cultural y étnica, prácticas culturales particulares y que no estén integradas a la vida social nacional. Todo esto se da en el caso no sólo del Medio Atrato, sino también en todas las comunidades negras del Chocó y hasta del Pacífico en general" (*Por la vida*. Agosto-Septiembre 1988, p. 3).

Es en este momento que la asesoría de los abogados y los indígenas que mencionaba el padre Gonzalo de la Torre en la entrevista citada antes se materializa en la apelación al acuerdo de la OIT y al carácter de grupo étnico o tribal de los campesinos negros del medio Atrato como ejes articuladores del discurso y de la estrategia organizativa de la ACIA. Discurso y estrategia que, como lo indicaban los misioneros en la anterior cita, era aplicable más allá del medio Atrato a las 'comunidades negras' del Chocó y del Pacífico. Es en este momento que se cristaliza la etnización de comunidades negras, que se transforma la imaginación teórica y política de unas poblaciones concebidas como campesinos a unas articuladas en términos de grupo étnico, con unas características de tradicionalidad y diferencia cultural desde las cuales se derivaban derechos a la titulación colectiva de unas tierras y al manejo comunitario de unos recursos naturales.

Lo que hoy es un sentido común en el ámbito jurídico y político, esto es, que las poblaciones negras constituyen un grupo étnico era un impensable hacia mediado de los ochenta, y es en este foro de titulación de tierras en San Antonio de Padua que cristaliza por vez primera. Enrique Sánchez cuenta cómo al apelar a la legislación sobre pueblos indígenas y tribales de la OIT ratificada por la Ley

31 de 1967, se producen una serie de consultas dentro de las instituciones del estado que terminan rechazando la propuesta:

> "Lo del artículo de la OIT lo metimos por una razón. Era una época donde estábamos en esa discusión y Colombia ha jugado un papel clave en el debate con la OIT. Entonces lo metemos. Después va a haber una consulta sobre si las poblaciones eran o no grupo étnico [...] *Eso era impensable*. Contrataron a Adolfo Triana para que preguntara al Consejo de Estado. Yo estuve en esa discusión porque a mí me citaron después a una reunión y yo dije que me parecía improcedente que se hiciera esa consulta. Las consultas a veces son más dañinas, una pregunta mal hecha jurídicamente, pero eso quedó ahí". [39]

Tendrá que esperarse unos años después, con la Asamblea Nacional Constituyente, para que al estado se le haga pensable que los campesinos negros como los del Atrato constituyen un grupo étnico en los términos definidos por la OIT (sobre esto se volverá más adelante). Lo que es claro para este momento de los ochenta, es que es en esta disputa que la ACIA emerge como la primera organización que argumentó derechos colectivos sobre el 'territorio' apelando a su especificidad cultural y a su condición de grupo étnico, lo cual se constituyó en un referente organizativo para la región de Pacífico. Por tanto, es este un punto de emergencia crucial de la etnización de las comunidades negras.

En una serie de eventos realizados en Quibdó durante los dos años siguientes, con la participación de otros sectores sociales y políticos del Chocó, pero también del resto del Pacífico y de otras partes del país, se puede vislumbrar como se acentúa y posiciona la etnización de las comunidades negras. Así, por ejemplo, el 18 de julio de 1989, se realizó en Quibdó un nuevo foro llamado "Titulación de tierras y productividad" en el cual participaron diferentes expresiones políticas y organizativas del Chocó. En este marco, la ACIA y la Orewa realizan una declaración conjunta en

39 Entrevista citada a Enrique Sánchez. Énfasis agregado.

la cual ya se vislumbra un discurso y estrategia organizativa que apela explícitamente a la etnización de las 'comunidades negras':

> "Las dos organizaciones populares nos comprometemos a luchar conjuntamente por los derechos que a continuación enunciamos, los cuales nos corresponden como minorías étnicas, en un país de naciones y en nuestra calidad de colombianos. La lucha común tendrá como principal base el reconocimiento y mutuo respeto de nuestros derechos. 1. Exigimos que se garanticen los derechos humanos de las comunidades negras e indígenas y que se nos brinden las mismas oportunidades que a todos los colombianos. 2. Reconocimiento por parte del Estado de la existencia de dos minorías étnicas en la costa Pacífica: indígenas y negros. 3. Exigencia de salud y educación gratuita por parte del Estado. 4. Territorio para ambas etnias. 5. El Estado debe garantizar el desarrollo integral de las comunidades de acuerdo con su identidad cultural. 6. Los planes y programas gubernamentales deben ser formulados con la participación de las comunidades negras e indígenas y llevadas a cabo por las mismas. 7. Participación de las comunidades en la elaboración de leyes, porque hoy se nos imponen sin contar con nosotros y no se ajustan a nuestro medio ambiente y cultura. 8. Modelos de desarrollo que no sean impuestos, sino que sean el fruto del querer y el sentir indígena y campesino. 9. Manejo racional del medio ambiente. 10. Defensa de los recursos naturales renovables y no renovables para las comunidades negras e indígenas que ancestralmente han vivido en la Costa Pacífica. 11. No al levantamiento o sustracción de la reserva forestal porque ella impide la colonización" (*El Atrateño* Nº 16 agosto-septiembre 1989, p 2-3).

En la misma dirección, en un artículo publicado en 1989 en *El Atrateño* sobre las implicaciones de que se levantar o sustraer zonas de la reserva forestal del Pacífico, se explicaba cómo solo los terrenos abiertos antes de 1959 o las mejoras adelantadas hasta 1974 serían reconocidas por el estado de acuerdo a lo contemplado en la ley que creó la reserva (Ley 2da de 1959). Dicen que todo lo otro se perdería, con excepción de las

comunidades indígenas que ya tienen asegurados sus resguardos. Y en este punto se introduce la siguiente elaboración donde se vislumbra la voluntad de ser considerados como 'minoría étnica' como una estrategia para tener derechos ya no sólo sobre la tierra o sus recursos, sino sobre el territorio: "Nosotros no tenemos ese derecho y no es por culpa de los indígenas, sino porque en Colombia se han cerrado los ojos a que los campesinos negros también somos minoría étnica, con cultura, tradiciones y que formamos una nación dentro de un país de naciones como Colombia". Luego de este argumento, el artículo cierra así: "Entonces: tenemos derecho a un territorio que nos permita el desarrollo integral, el territorio en que hemos tenido siempre nuestras raíces. No podemos dejar levantar la Reserva forestal o sustraer zonas de ella, hasta que nuestros derechos comunitarios e individuales sean garantizados" (*El Atrateño* Nº 15 mayo-junio 1989, p 4).

Un año después, en junio de 1990, se adelanta en Quibdó un gran evento titulado "Encuentro de negros e indígenas por la defensa del territorio tradicional del Pacífico". Es importante notar el contraste entre tierra y territorio con respecto al foro realizado sólo un año antes, así como el centramiento de la noción de tradicional y la idea ya de región Pacífico. Además de la Orewa, entre los asistentes estuvieron representantes de organizaciones indígenas de otras regiones el país (como la Organización Indígena de Antioquia, OIA) y de carácter nacional (ONIC). Además de la ACIA, participaron en el encuentro una gama de organizaciones de poblaciones negras rurales del Pacífico (como la Asociación de Pescadores Artesanales de Nuqui, Asociación Campesina del Baudó y ACADESAN), de alcance más urbano (OBAPO, África Insólita Cali), de lucha contra la discrimiacion racial (como Cimarrón Buenaventura, Cimarrón Quibdó) o de género (como Grupo de Mujeres Negras de Bogotá, Grupo de Mujeres Negras de Nuqui). También participaron organizaciones ecologistas (como Grupo Ecológico Nacional, Grupo Ecológico de Medellín, Corporación Cultural Penca de Sábila, Fundación Ecológica Cosmos –Calraca Quindio), de abogados (como FUNCOL, ILSA), así como estudiantes de la Universidad Nacional de Bogotá y Medellín y, por supuesto, los Equipos Misioneros y la Diócesis de Quibdó.

En este encuentro la ACIA presentó un documento en el que se argumenta desde la etnización de comunidades negras. Se apela de manera central a la tradición y a la diferencia cultural como criterio de un manejo ambiental colectivo y sostenible que se diferencia de la racionalidad extractiva de las empresas madereras:

> "Nuestras comunidades tradicionalmente han utilizado la tierra en forma sabia, que resulta de acuerdo con las técnicas ecologistas, pero para poder seguir haciéndolo es necesario poder utilizar nuestro territorio sin las restricciones rígidas que imponen las leyes agrarias, hechas sin contar con nosotros. Los bosques comunitarios que hemos utilizado siempre con el título que nos da la historia, nuestra cultura y tradición, siempre han sido usados en forma colectiva como fuente de caza, pesca, madera, medicina y otros materiales que necesitamos para nuestras vidas, se consideran baldíos y abiertos a cualquier explotación porque según dicen, nosotros no los utilizamos" (ACIA 1990: 16).

Se habla de territorio tradicional y antes que simples campesinos, se da un desplazamiento hacia la noción de comunidades negras con una cultura e historia particulares, lo que los constituye en minorías étnicas, equiparándose con las comunidades indígenas. Así, sobre las razones por las cuales se le debían titular los bosques comunitarios, argumentan:

> "Hay factores concretos que nos permiten decir que el territorio tradicional del Pacífico pertenece a nuestras comunidades:
>
> -Tenemos posesión del mismo.
>
> -Somos minorías étnicas, pueblos con derecho un territorio donde desarrollar nuestra vida cultural, económica y política
>
> - Como personas y como pueblo tenemos derecho a una vida íntegra y no simplemente a sobrevivir.
>
> - La historia y nuestro trabajo han hecho que el territorio tradicional del Pacífico sea nuestro, con todos los recursos naturales que contienen.

> -El Estado estará cumpliendo con sus obligaciones en la medida que proteja estos derechos y los reconozca.
>
> - Si no lo hace, incumple con sus obligaciones y pierde legitimidad pasando a ser una estructura que por no defender nuestra vida tendrá un contenido de muerte para las comunidades negras e indígenas del Pacífico.
>
> Por todo lo anterior exigimos:
>
> Que se nos titulen los bosques comunitarios en los pueblos del Medio Atrato" (ACIA 1990: 19).

Entre las conclusiones del Encuentro, es de particular relevancia resaltar las que se derivaron de la Comisión de cultura. La primera conclusión, titulada "Reconocimiento de las etnias y las culturas del Pacífico" dice: "El Estado colombiano debe reconocerse multiétnico y pluricultural y legislar en consecuencia con esto, reconociendo en nuestro caso la existencia de minorías étnicas en el Pacífico colombiano: las comunidades negras y las comunidades indígenas" (*Por la vida*, Noviembre-Diciembre 1990, p. 31).

La segunda conclusión de esta comisión se refiere a "Territorios para las etnias", afirmando:

> "A partir de dicho reconocimiento cultural y legal, se debe dar el reconocimiento de la propiedad que indígenas y negros tienen por derecho tradicional sobre el territorio del Pacífico colombiano. Este reconocimiento de la propiedad debe ser legalizado mediante procesos de titulación de acuerdo con las concepciones culturales de las comunidades indígenas y negras, es decir titulando a los negros las áreas comunitarias y las parcelas familiares y en cuanto a los indígenas, creando, ampliando y saneando resguardos. En ambos casos con base en el respeto por la autonomía y la cultura de estos pueblos.
> Para conservar este ecosistema, exigimos que no se hagan transferencias, e introducción de tecnologías indiscriminadamente, desconociendo la cultura del Pacífico y los ciclos económicos propios. La tecnología se debe adecuar a la cultura.

> De la misma manera, la alta tecnología no debe generar daños ecológicos, pues estas culturas han dado la prueba de que se puede aprovechar la naturaleza racionalmente, sin dañarla" (*Por la vida*, Noviembre-Diciembre 1990, p. 31).

Ahí ya se encuentran claras evidencias de la consolidación de una etnización de las comunidades negras. Cuando se examinan los documentos asociados al proceso organizativo, desde la segunda mitad de 1988 se puede identificar ya la articulación de una argumentación de derechos en términos propios de la etnización de comunidades negras. Como vimos, es en agosto de 1988 cuando por vez primera la ACIA apela al convenio con la OIT para argumentar sus derechos de propiedad sobre los bosques comunales.

Esta transformación hacia la etnización se hace todavía más evidente cuando se contrastan los discursos de los últimos dos o tres años de los ochenta, con los que se plasmaban a mediados de esa década, incluso en actores tan cercanos como los mismos equipos misioneros. Así, por ejemplo, en una de las revistas titulada *Despertar con ustedes*, que se refería a sí misma como "Comunicación del equipo evangelizador del medio Atrato con las comunidades campesinas", se encuentran descripciones como la siguiente:

> "Nuestras comunidades están formadas prácticamente en su totalidad por gentes de raza negra (afro-chocoanos). Tienen su propia cultura, es decir una manera propia de relacionarse, de expresarse, de entender y experimentar su relación con Dios. Por tanto tienen derecho a que se les respete su propia forma de ser, de manifestarse como son" (*Con Ustedes*. Comunicación del equipo evangelizador del medio Atrato con las comunidades campesinas Nº 5. 1984: 23).

Interesante el contraste de esta apelación al término de 'gentes de raza negra', que se superpone con el de afro-chocoanos, para argumentar la existencia de una cultura. Pero antes que prácticas tradicionales de producción, territorialidad o identidad, la cultura es más una singular manera de ser y de relacionarse con Dios. El contraste con la idea de cultura que opera en el proceso de etnización es abrumador. Unas páginas más adelante se establecen una serie de definiciones, entre las cuales aparece la de cultura:

> "Cultura es la forma que tenemos de relacionarnos con todo aquello que nos rodea (el mundo, el hombre y Dios). Vemos que en nuestras comunidades: -No valoramos nuestra cultura. –Tanto indígenas como campesinos han perdido mucho de su cultura. -Los ancianos conocen y practican algunas formas culturales propias, por lo tanto no debemos criticarlos, ni burlarnos. –La medicina tradicional la hemos perdido en gran parte" (*Con Ustedes*. Comunicación del equipo evangelizador del medio Atrato con las comunidades campesinas Nº 5. 1984: 26).

Además de insistir en la especifica forma de relacionarse (y esta vez no solo con Dios sino con el mundo y el 'hombre'), es revelador el argumento de que la cultura no es valorada, que se ha perdido significativamente la cultura, y que hay que evitar la burla y la crítica frente a los ancianos que conocen y practican algunas formas culturales propias. Además se refieren a campesinos (en contraste con indígenas) para lo que antes se había llamado 'gentes de raza negra'. En menos de cinco años, esta manera de entender a los campesinos se habrá transformado. Ya no se habla de la cultura que no se valora o que se ha perdido, no se habla de las críticas y burlas a los ancianos, no se habla ya especificas formas de relacionarse con Dios…

En este punto es importante examinar el otro proceso organizativo de los campesinos que se estaba gestando en el bajo Atrato, también con el apoyo de otro equipo de misioneros claretianos, y que participa de varios de estos eventos confluyendo hacia su etnización.

## Organización campesina en el bajo Atrato

El proceso organizativo en el bajo Atrato se remonta a los años setenta, cuando empiezan a constituirse las primeras juntas de acción comunal con el propósito de mejorar las condiciones de vida de los habitantes de las zonas rurales y algunos poblados (Ramírez s.f.: 4, Valencia 2011: 8-11). Las juntas de acción comunal se asociaron al inicial proceso de nucleación que permiten los primeros asentamientos de pequeños poblados en un poblamiento lineal y disperso característico en las cuencas de los ríos del Pacífico colombiano (Villa 2011).

Las juntas de acción comunal desempeñaban funciones de mejoramiento de las condiciones de vida de las localidades mediante la organización de los campesinos. Las juntas de acción comunal constituyeron una estrategia de organización mediante la planificación consensuada de actividades colectivas de beneficio comunitario. El destaponamiento de los ríos, la limpieza y adecuación de caminos eran algunas de las actividades realizadas, pero también se adelantaban luchas para presionar al gobierno municipal u otras entidades con presencia local sobre asuntos de interés comunitario como las escuelas, los servicios de salud o tiendas comunitarias.

Como lo refiere Leopoldo García, uno de los líderes campesinos del río Truandó involucrado en la gestación de estas juntas de acción comunal en el bajo Atrato:

> "La idea de las juntas de acción comunal al principio fue idea de la misma gente, porque a uno no hacían sino utilizarlo, uno era un servil del gobierno, de las administraciones y nunca nos daban nada. Entonces ya vimos nosotros que era mejor organizarse porque si íbamos a construir una escuela era importante que nosotros pusiéramos lo que tuviéramos al alcance y así obligábamos al gobierno; yo ya traía una idea. Entonces comenzamos a organizarnos, a construir escuelas, el puesto de salud, a limpiar los ríos, los caminos".[40]

Con miras a consolidar una estrategia organizativa de mayor alcance, hacia principios de los años ochenta fueron creadas las Asocomunales (Asociaciones de Juntas de Acción Comunal), las cuales reunían diferentes juntas de acción comunal de una misma cuenca o zona. El propósito era aunar esfuerzos para encarar problemáticas compartidas. No obstante, la presencia cada vez más evidente de las dinámicas político electorales en las juntas de acción comunal y en las asocomunales fueron el detonante para la creación de una nueva estrategia organizativa que se concretaría en la Organización Campesina del Bajo Atrato

40 Entrevista a Leopoldo García realizada por Armando Valencia y el autor. Riosucio, enero de 2011.

(Ocaba). Para mediados de los años ochenta surge la idea de crear una organización campesina de carácter regional que en principio retomaba como base el trabajo de las juntas de acción comunal creando los comités locales de dicha organización.

La idea surgió con el apoyo de los misioneros y de algunos líderes locales: "La Ocaba surge de un trabajo paciente y de concientización realizado cuenca por cuenca por los misioneros claretianos y algunos líderes campesinos de la región incentivando la organización comunitaria […]" (Ramírez s.f.: 6). La Parroquia de Riosucio fue crucial en el nacimiento y consolidación de la Ocaba: "[…] con una idea del Padre Javier [Pulgarín], que era el Párroco de Riosucio, de que teníamos que conformar una organización de base que respondiera por toda la problemática del bajo Atrato. En esa época se hizo reuniones en todas las comunidades, por cuencas. Por último se hizo una gran asamblea en Riosucio".[41]

Dado que en el medio Atrato los misioneros estaban adelantando un trabajo organizativo con los campesinos negros, estas dos experiencias organizativas estuvieron comunicadas e intercambiaron visitas y puntos de vista, no sólo en el plano de los equipos misioneros que las apoyaban sino también en el de los líderes. Ya vimos cómo la visita de los campesinos del medio Atrato marcó las percepciones de ellos sobre los efectos de las empresas madereras. Pero también se hicieron visitas de los campesinos del bajo Atrato a la zona de la ACIA en el medio Atrato que tuvieron gran importancia para los primeros. Así, por ejemplo, uno de los líderes fundadores de Ocaba afirmaba que "La idea de crear Ocaba fue en el momento nosotros fuimos a Quibdó y vimos la ACIA, y estuvimos en una reunión que ellos nos invitaron. Entonces de allá sacamos la idea y trajimos documentación y comenzamos a recorrer todos los ríos".[42] El viaje a Quibdó fue auspiciado y financiado por la Parroquia para conocer un proceso organizativo campesino en el que los misioneros estaban estrechamente involucrados. No fue el único, ya que "[…] la iglesia generó intercambios con otras organizaciones para que

41 Entrevista a Antonio Ospina y Leopoldo García, por parte de Mauricio Pardo y Manuela Álvarez. Quibdó. Octubre de 1998.

42 Entrevista citada a Leopoldo García.

ellos vieran que era muy importante organizarse […]".[43] En el bajo Atrato, el modelo organizativo y discursivo de la ACIA, que estaba apenas gestándose por aquellos años, es retomado para orientar el trabajo en los ríos con los campesinos y propiciar la creación de la Ocaba. Esta visita tuvo un fuerte efecto en los campesinos del bajo Atrato: "A nosotros lo que nos impactó fue ver a los negros unificados, a los negros organizados. Todos trabajando por unos ideales comunes. Entonces de ahí aprendimos".[44]

En gran parte, la Ocaba surge como una respuesta organizativa a una problemática local: la forma cómo se estaban extrayendo los recursos madereros por parte de las grandes empresas, sin mayor participación por parte de los habitantes de los bosques explotados. Dado que el gobierno central y la instancia ambiental departamental (Codechocó) partían del supuesto de que gran parte del bajo Atrato hacía parte de la reserva forestal, entregaba permisos de explotación a los empresarios madereros desconociendo la existencia de los pobladores locales. El malestar de los campesinos que eran testigos de la entrada de las grandes empresas para extraer la madera de los lugares donde residían sin que obtuviesen mayores beneficios se hace cada vez más palpable. Este malestar es capturado por las palabras de Leopoldo García:

> "Imagínese aquí había seis empresas madereras exportando madera para el exterior. Cuando la que menos tenía, tenía seis tractores saliendo del monte, por ahí seis remolcadores jalando todo el día, todos los días. Pero el negro no tenía derecho. El gobierno desde Bogotá les daba sus grandes permisos, le entregaba a una empresa un permiso por diez años, por veinte años y uno apenas viendo. Y lo peor no era eso. Lo peor era que si tenían que extraer una madera que estaba detrás de la finca de uno, entraban sin permiso y extraían su madera destruyendo lo que fuera".[45]

---

43 Entrevista a Armando Valencia, sacerdote claretiano de la Parroquia de Riosucio, realizada por Josué Sarmiento y Nadia Umaña. Riosucio, 9 de diciembre de 2010.

44 Entrevista citada a Leopoldo García.

45 Entrevista citada a Leopoldo García.

Las disputas con estas formas de extracción forestal permiten ir decantando un discurso por la defensa de los recursos naturales. Esta defensa es lo que le otorga identidad organizativa a la Ocaba y la que articula su agenda durante sus primeros años. Desde la perspectiva organizativa, la actividad extractiva de las empresas madereras empieza a ser referida cada vez más como expresión de una 'lógica irracional' que tenía como consecuencia la destrucción del bosque y una acentuación del empobrecimiento de los campesinos que lo habitaban: "Por largos años las empresas madereras han explotado de una manera irracional e injusta nuestros recursos naturales" (Camizba y Ocaba 1992: 4). Así, el entonces secretario de Ocaba José Isidro Cuesta caracterizaba a la Ocaba como "[…] una organización de campesinos negros y mestizos organizados para luchar por unos objetivos comunes […] [que] Nació de las dificultades que en el medio se venían presentando, como la explotación irracional de los recursos naturales […]" (Cuesta 1993: 139).

Desde la organización que actualmente se considera como una heredera y continuadora de las luchas de Ocaba, es claro que en aquel entonces lo que estaba en juego era el control de los recursos madereros y las formas de su explotación "La gran lucha de Ocaba era parar la explotación irracional de los recursos, la organización buscaba que las empresas pidieran permiso y concertaran con las comunidades" (Ascoba 2007: 2). En el mismo sentido, uno de los actuales y más visibles líderes de esta organización enmarca la historia de la Ocaba dentro de este relato de lucha por la defensa de los recursos naturales: "Los primeros trabajos que realizó la organización Ocaba fueron de concientización de sus miembros de por qué la importancia de la organización como medio para luchar con las empresas por los recursos naturales que estaban explotando […] sin tener en cuenta a los verdaderos dueños los campesinos" (Ramírez s.f.: 7).

Estas luchas por los recursos naturales desde una organización campesina se transformarán a principios de los años noventa en unas luchas étnico-territoriales, donde los recursos naturales son subsumidos en la noción de territorio y el sujeto campesino se etniza para resaltarse el sujeto de derecho de 'comunidades negras'.

Este es precisamente el resultado del proceso de etnización que, para el caso del bajo Atrato, se asocia a las influencias derivadas de las dinámicas de los foros que se realizaban en Quibdó y de los cuales participaba directa o indirectamente a través de los líderes y los misioneros.

No obstante, incluso para junio de 1989, cuando se definen los estatutos de creación de la Ocaba, no se encuentran indicios de una apropiación del discurso ni de las estrategias de la etnización que ya estaban circulando en la región. En los estatutos de creación de la Ocaba no se encuentran las palabras (ni mucho menos los conceptos) de 'territorio', 'comunidades negras', 'prácticas tradicionales de producción' o 'identidad' que serán cruciales para una articulación etnicista (cfr. Ruíz 2006: 235-236). Como lo subraya Valencia "La concepción global que se vislumbra en el documento de los estatutos es la de una organización de campesinos (en ningún lado aparece siquiera la palabra de negro o campesino negro) que buscaba el bienestar de sus socios y el desarrollo económico de sus comunidades" (2011: 20).

Ahora bien, es con la participación de la Ocaba en la movilización en torno a la Asamblea Nacional Constituyente y su presencia en la Comisión especial para las Comunidades Negras en la reglamentación del Artículo Transitorio 55 que se vislumbra claramente la etnización para la Ocaba. Como lo subraya uno de los actuales líderes del bajo Atrato: "[…] lo étnico surge en los años 91 en plena constituyente. Ahí surge eso cuando nos dejan un artículo transitorio allí. Entonces ya nosotros que debiéramos luchar por ser reconocidos como grupo étnico".[46]

Las movilizaciones en contra de la celebración del Quinto Centenario del 'descubrimiento', también establecieron un escenario de acercamiento a las luchas indígenas de orden nacional que para entonces ya se habían etnizado. Algunos líderes campesinos negros, recordando lo sucedido por aquellos años, identifican estas movilizaciones como los momentos de emergencia de la idea misma de articular las luchas propias en términos étnicos como lo hacían ya los indígenas:

---

46 Entrevista citada a Antonio Ospina y Leopoldo García.

> "Y en esa misma época se viene una gran celebración que se iba a hacer en Bogotá, con la doctora Ana Milena de Gaviria patrocinada por el gobierno español de esa época, que decía que debía celebrarse los quinientos años del descubrimiento de las Américas. Entonces nosotros reconociendo de que en esa época no hubo descubrimiento, ni gloria ni hubo una gran redención, sino que hubo fue genocidio, violación, asesinato, y todo aquello. Entonces nosotros conformamos acá un grupo de gente con ese conocimiento claro, esa evidencia y fuimos a Bogotá. Obstaculizamos esa gran celebración que se iba a hacer en el Parque Bolívar. […] *Y de ahí nos vino la idea acompañado con los hermanos indígenas de que ellos hablaban de grupo étnico, de autonomía, y todo eso, aprendimos el lenguaje. Entonces ya entramos nosotros también a defender nuestro territorio y a conformar sus grupos étnicos*". [47]

De esta manera, se puede argumentar que las coyunturas de la Asamblea Nacional Constituyente y lo del Quinto Centenario constituyeron escenarios de orden nacional e incluso internacional que, asociados a lo que venía articulándose regional y localmente (los procesos organizativos de campesinos negros con la ACIA y Ocaba, estrechamente relacionados con la consolidación de los indígenas con la Orewa y Camizba), propician el desplazamiento de un discurso y estrategia organizativa anclada en lo campesino y la defensa de los recursos naturales, hacia una que apela a las 'comunidades negras' y sus reclamos de derechos territoriales.

Aunque para principios de los años noventa se hace evidente la consolidación de la etnización de las 'comunidades negras' en el bajo Atrato, con esto no quiero sugerir que la apropiación e interpretación de los discursos y estrategias de la etnización se generalizó entre sus pobladores. Entre los pobladores locales, quienes han operado desde los imaginarios políticos de las 'comunidades negras' como un grupo étnico han sido principalmente algunos activistas de las organizaciones y consejos comunitarios. Incluso entre estos, es fácil hallar

---

47 Entrevista citada a Antonio Ospina y Leopoldo García. Énfasis agregado.

interesantes rearticulaciones e inflexiones de lo que define a un 'grupo étnico', qué sería la 'cultura' o quiénes hacen parte de las 'comunidades negras'.

***

Luego de adelantar la serie de acuerdos, actas y convenios que hemos indicado con Codechocó, la ACIA había llegado a un punto muerto en sus posibilidades de ser reconocida como grupo étnico con todas las implicaciones legales y políticas. El escenario de ese reconocimiento tenía que ser nacional y es precisamente en esta coyuntura que surge lo de la Asamblea Nacional Constituyente y el cambio de la Constitución Política de 1991. Como se expondrá en el siguiente capítulo, esta Constitución remplazó la casi centenaria Constitución de 1886, en la cual la nación colombiana era definida por el proyecto decimonónico de una sola lengua, una sola religión y una sola cultura. La elite política de aquel entonces imaginaba la fundación de la ciudadanía y de la nación en un proyecto que, anclado en el ideario de la Ilustración, se orientaba por un imaginario del 'progreso' y 'civilización' encarnado en el castellano y la religión católica.

Desde esta perspectiva, los indígenas que habitaban en el territorio colombiano eran expresiones estadios 'atrasados' en el proceso civilizatorio y, en consecuencia, constituían una suerte de aún-no-ciudadanos hasta tanto fueran redimidos de su condición de salvajismo. En esta economía política de la alteridad, indios y negros estaban diferencialmente localizados (Wade 1997). Mientras los primeros encarnaban fácilmente los imaginarios de una irreductible alteridad, los negros estaban comparativamente más cercanos a quienes imaginaban aquel proyecto de nación subyacente en la Constitución de 1886. Obviamente, había gradientes al interior de estas categorías, estableciéndose una distancia o cercanía en función de aspectos lingüísticos, geográficos, religiosos y culturales.

La Constitución de 1991 es la punta del iceberg de un proceso social y político mucho más general que no se puede circunscribir al plano jurídico ni de lo institucional. Analíticamente, se pueden diferenciar tres momentos donde la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) ocupa un lugar destacado en el proceso de etnización que nace

con la experiencia de la ACIA. La primera sería el momento de pre-ANC. Iniciado y estimulado con la convocatoria a la ANC, durante este momento se dieron discusiones en múltiples lugares del país con la intención de definir no sólo los candidatos negros a la Asamblea Nacional Constituyente, sino también cuáles serían los términos de los derechos específicos de la gente negra que deberían ser contemplados en la nueva Constitución. Es en este momento donde nace la Coordinadora de Comunidades Negras, en la cual la ACIA y las otras organizaciones del Chocó (la Obapo, Opoca y la Ocaba) tienen un papel relevante.[48]

El segundo momento comprende el período de las deliberaciones de la Asamblea Nacional Constituyente. Dado que ningún candidato negro fue elegido, se realizaron múltiples actividades en aras de poder concretar derechos de las comunidades negras en la Constitución a través de algunos representantes indígenas que habían sido elegidos. Marchas en Bogotá, campañas de presión como la del "telegrama negro" o la toma pacífica de entidades públicas en diferentes partes del país, así como asesoramiento a algunos constituyentes, fueron algunas de estas actividades. Con la sanción del Artículo Transitorio 55 (AT 55), casi al cierre de la Asamblea Nacional Constituyente, se culmina este momento abriendo un importante capítulo en el proceso de etnización de las comunidades negras.

El tercer momento está ligado al funcionamiento de la Comisión Especial para Comunidades Negras (CECN) que contemplaba el AT 55, que debía redactar un texto de ley que desarrollará dicho Artículo. Compuesta por representantes de las organizaciones de 'comunidades negras', funcionarios de las instituciones gubernamentales involucradas, y algunos académicos, en la

---

48 Como lo señala Martínez en investigación sobre la organización del alto Atrato: "[…] los adalides de Opoca participaron, junto con los representantes de otras organizaciones como la ACIA, ACADESAN, Acaba, Obapo y Orewa, en el proceso de movilización con el cual se logró la inclusión del AT 55 en el texto constitucional, a través de distintas actividades entre las cuales cabe destacar los talleres organizados por la Diócesis de Quibdó para la defensa del territorio tradicional del Pacífico y la campaña del 'telegrama negro'" (2010: 172).

CECN se definieron los términos concretos de la etnicidad de las 'comunidades negras' y sus derechos territoriales, económicos, políticos y culturales. Después de meses de discusión en la CECN, apuntalado en un intenso trabajo de las organizaciones locales y regionales, fue sancionada la Ley 70 de 1993. En la Ley 70 prevaleció el discurso gestado en la segunda mitad de los ochenta en el medio Atrato:

> "El espíritu de la Ley 70 fue producido por la ACIA. Y el texto. Nosotros aquí elaboramos la propuesta con otras organizaciones que existían, la Obapo y la Ocaba. Entonces hacíamos la propuesta y la llevaba a discutir a otros departamentos. Entonces lo que hacían los otros departamentos era anexar algunos conceptos y validar la propuesta que nosotros llevábamos. Porque tampoco allá habían procesos organizativos [...] A raíz del 91, del 93, inician a nacer cantidad de organizaciones buscando de pronto unos espacios [...]".[49]

Esta influencia de la ACIA en la creación de la Ley 70 de 1993 es un hecho sobre el que todos confluyen: "Y eso lo reconocen en todo el Pacífico, en todo el país, de que aunque después salieron muchos padrinos o muchos papás de la ley 70, pero los que conocen un poquito más de cerca la materia también reconocen que fue el proceso de la ACIA que lideró eso que fue como el piloto para llegar a la creación de la ley 70".[50]

Una vez sancionada, la Ley 70 de 1993 deviene en el eje desde el cual se despliegan los esfuerzos organizativos existentes. Vista por muchos sectores como una auténtica conquista de las organizaciones de comunidades negras, la Ley 70 de 1993 empezó a ser difundida masivamente, de forma especial pero no únicamente en el Pacífico colombiano. Cientos de talleres fueron organizados e infinitud de materiales audiovisuales y escritos diseñados para difundir los contenidos e implicaciones de la Ley. Quienes hasta entonces no habían oído de las organizaciones étnicas, de sus

---

49 Entrevista citada a Aurelino Quejada.

50 Entrevista a Uli Kollwitz, misionero, realizada por Mónica Hernández septiembre 2009, Quibdó.

líderes, de su territorio, historia, identidad y prácticas tradicionales, pronto se encontraron frente a este novedoso discurso. Donde no habían sido aún articuladas, surgieron múltiples organizaciones étnico territoriales o étnico culturales. De ahí que esta fase pueda ser considerada como la de la *pedagogía de la alteridad*. La etnización de las 'comunidades negras' devino en un hecho social y político sin precedentes, en una verdad de a puño.

No es gratuito que el énfasis de este periodo radicó en la reglamentación del capítulo III de la Ley 70 (referido a la titulación colectiva), lo que llevó a la consolidación de la figura de los consejos comunitarios y de la posterior titulación de las tierras colectivas de comunidades negras en la región del Pacífico (cerca de cinco millones de hectáreas). La urgencia era la titulación, ante la arremetida del capital y la paulatina consolidación del Pacífico como un despiadado escenario de disputa militar entre múltiples actores armados asociados al cultivo, procesamiento y exportación de narcóticos o como espacios claves en la geopolítica de la guerra.

# 2. Entramado normativo e institucional

Como se indicó brevemente en el capítulo anterior, es en el marco de la convocatoria a la Asamblea Nacional Constituyente (ANC), en el proceso de sus deliberaciones y en los resultados del nuevo texto Constitucional (sobre todo en la Comisión Especial para las Comunidades Negras, como se expondrá en el siguiente aparte) donde se profundiza la etnización producida unos años antes en la región chocoana del medio Atrato.

Después de más de un siglo de vigencia de la Constitución Política de 1886, a principios de la década del noventa en Colombia se aprobó el texto de una nueva Constitución que, entre otros cambios, introdujo la multietnicidad y pluriculturalidad como principio que define el imaginario de nación. Con este principio y los diferentes articulados que lo desarrollan, se estableció una transformación en el orden de las centenarias representaciones y de las prácticas del estado. Pero mientras que los 'indígenas' fueron objeto explícito de disposiciones territoriales, económicas, educativas y político-administrativas; las 'comunidades negras' sólo encontraron en un artículo transitorio las posibilidades de materializar sus derechos específicos. Esto evidencia una asimetría en la materialización de los derechos de unos y otros en la coyuntura de la Asamblea Nacional Constituyente (Arocha 1998). Esta asimetría es resultante de múltiples factores, entre los cuales cabe destacar, de acuerdo con Peter Wade (1997: 27), los diferentes lugares sociales y conceptuales ocupados por 'lo indio' y 'lo negro' en las 'estructuras de la alteridad' configuradas desde el período colonial.

Además de este factor, se dio una correlación de fuerzas desfavorable de los representantes negros con respecto a la relativa fortaleza que lograron los indígenas en la Asamblea Nacional

Constituyente debido a que los candidatos negros no resultaron elegidos (Agudelo 2005). Este hecho condujo a que fuera a través de los representantes indígenas y otros de la Alianza Democrática M-19, que se presentara ante la Asamblea la propuesta[51] que fue recogida —al menos en parte— por el AT 55. En su primera versión, la propuesta fue rechazada por la Asamblea Nacional Constituyente por razones procedimentales (Fals Borda 1992). Luego de adecuar jurídicamente el texto inicialmente rechazado, se presentó la redacción que fue aprobada por la Asamblea como un artículo transitorio (el AT 55), casi al cierre de la misma.

A pesar de los avatares y asimetrías anotadas, los procesos asociados al AT 55 pueden ser considerados como el hito más importante de la relocalización conceptual y política de lo negro en las estructuras de la alteridad en Colombia. En efecto, como lo anota uno de los protagonistas de su reglamentación en la Ley 70 de 1993: "La existencia del Artículo Transitorio 55 de la Constitución, originó la movilización social y política más grande en la historia reciente del pueblo negro en Colombia" (Cortés 1998: 1).

## Artículo Transitorio 55 (AT 55)

El AT 55, presentado y aprobado en el cierre de las sesiones de la Asamblea Nacional Constituyente, definía la creación por

51 Esta propuesta estuvo acompañada de una intensa campaña de presión (que incluyó la toma de instalaciones religiosas y públicas, así como el envío de cientos de telegramas de todo el país) por parte de diferentes grupos organizados, entre los cuales cabe destacar lo que por aquel entonces se denominó la Coordinadora Nacional de Comunidades Negras (CNCN) (Grueso, Rosero y Escobar 1998: 197-201). Así, en el marco de convocatoria a la ANC, en agosto de 1990 se celebró en Cali el Encuentro Pre-Constituyente de Comunidades Negras. Allí se reunieron representantes de las diversas regiones y expresiones político organizativas y conformaron la CNCN. En esta CNCN confluyeron diferentes expresiones y sectores organizados negros del país entre los cuales estuvieron la Fundación Litoral Siglo XXI (que posteriormente integraría el Proceso de Comunidades Negras), el Movimiento Nacional Cimarrón, Negritudes, la Fundación Almirante Prudencio Padilla, e Movimiento por un Nuevo País para las Comunidades Negras y Marginadas, y Liberales del Litoral Pacífico para Colombia (las dos últimas adscritas al partido liberal) (Cassiani 1999: 27-28).

el gobierno de una Comisión Especial, con participación de representantes de las comunidades involucradas, para estudiar los términos de una ley —sancionada por el Congreso o mediante decreto presidencial— cuyo objeto sería el reconocimiento del derecho a la 'propiedad colectiva' a aquellas 'comunidades negras' que habían venido ocupando, de acuerdo con sus 'prácticas tradicionales de producción', las 'tierras baldías' de las zonas rurales ribereñas del Pacífico colombiano. Esta ley también debía establecer mecanismos para la protección de la 'identidad cultural' y los 'derechos' de dichas comunidades al igual que para su 'desarrollo económico y social'. En el parágrafo primero se abría la posibilidad de que las disposiciones del Artículo Transitorio para las comunidades negras del Pacífico se aplicara a otras zonas del país que presentarán 'similares condiciones'.

Sobre el texto del artículo inicialmente presentado, uno de los Constituyentes involucrados en su formulación anotaba un par de años después: "Recuerdo que mucho de la resistencia en el seno de la Asamblea se debía a la ignorancia sobre la organización social y las formas de poblamiento de la Costa Pacífica, y aquella resistencia se venció en parte cuando llevé y repartí en la Asamblea un precioso mapa detallado de Robert West, *The Pacific Lowlands of Colombia* (1957)" (Fals Borda 1992: 222). La anécdota de la circulación del mapa de West indica dos características que, como se observará más adelante, atravesaron de múltiples maneras todo el proceso que llevó a la redacción de la Ley 70 de 1993. El 'no-saber' sobre las 'comunidades negras' y la apelación al 'saber' de los discursos de los expertos. Por sugerencia del presidente de la Asamblea, se conformó un pequeño grupo para adecuar jurídicamente el texto inicialmente rechazado y se presentó la redacción que fue aprobada por la Asamblea como el AT 55.

Con el AT 55 se perfiló la etnización de las comunidades negras en Colombia, se establecieron las bases jurídicas para las primeras representaciones de su 'identidad étnica' plasmada en la ley. Sin embargo, desde el texto anterior que dio origen al AT 55 se evidenciaban algunos aspectos de dicha construcción y representaciones. El texto inicialmente presentado en la Asamblea Nacional Constituyente fue el siguiente:

> "Derechos de los grupos étnicos- El Estado garantiza a las comunidades negras el derecho a los territorios rurales tradicionalmente ocupados por ellas. La ley reglamentará su régimen con el fin de preservar la identidad cultural, caracterizar sus formas de propiedad, fomentar su desarrollo económico y social, de acuerdo con sus características".

Ya desde este texto se introdujeron explícitamente las comunidades negras como grupo étnico dado que es bajo el ítem de 'derechos de los grupos étnicos' que se argumenta la garantía del estado para los "territorios rurales tradicionalmente ocupados" por dichas comunidades. Así, la 'etnicidad' y la 'comunidad' aparecían como referentes discursivos con connotaciones políticas y de derechos.

Igualmente, en este texto se utilizaron por vez primera categorías nodales como 'territorio', 'identidad cultural' y 'desarrollo económico y social', que marcaron toda la discusión posterior en la Comisión Especial hasta la presentación del proyecto de ley al Congreso de la República. Se estableció, además, una jerarquía entre dichas categorías al hacer depender la 'identidad cultural' y el 'desarrollo económico y social' a la propiedad del 'territorio'. Este último se definía a partir de la tradicionalidad en la ocupación. También, la disyunción de lo rural/urbano emergía por vez primera como un límite de los alcances de la futura ley. De la misma manera, cuando las específicas características de las 'comunidades negras' condicionan la 'preservación de la identidad cultural' y el 'fomento del desarrollo económico y social' se definía una representación de la singularidad y alteridad de estas comunidades con respecto a otras presentes en la nación colombiana.

Si se compara este texto no aprobado por la Asamblea Nacional Constituyente con el que definitivamente quedó como Artículo Transitorio 55, se pueden anotar algunos elementos significativos en los cuales difieren uno de otro. En primer lugar, la condición étnica de las 'comunidades negras' no aparece explícitamente como fundamento del AT 55, a diferencia del texto propuesto inicialmente en la Asamblea Nacional Constituyente. En segundo lugar, en el texto inicial no se especificaba la relación 'Cuenca del Pacífico'-'zonas semejantes', que el AT 55 introdujo y que a partir de ahí condicionó gran parte de la discusión en la Comisión Especial

y se conservará en el proyecto de ley presentado al Congreso. Este elemento es bien importante porque, como se analizará más adelante, establece a la 'Cuenca del Pacífico' como paradigma de las representaciones sobre la 'comunidad negra' en Colombia. En tercer lugar, la categoría de 'territorio' desaparece para dar paso a la de 'propiedad colectiva de tierras'; al igual que el 'derecho al territorio' definido por ser 'tradicionalmente ocupado' y que el estado debía 'garantizar' a dichas 'comunidades', se transforma en el 'reconocimiento' a la 'propiedad colectiva' de las 'tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico' que el estado condiciona a su 'ocupación' de acuerdo con 'las prácticas tradicionales de producción' de estas 'comunidades'.

Además de la desaparición del término de 'territorio', se diluye la relación jerárquica y de condición *sin ecuanun* referida en el anterior texto entre el 'territorio' y la 'preservación' de 'la identidad cultural' y el 'fomento' del 'desarrollo económico y social'. Con el AT 55 se establece así una dualidad en los propósitos de la Comisión Especial que estudiaría y propondría el proyecto de ley: por un lado, la 'propiedad colectiva' circunscrita a un área y comunidades específicas y, del otro, el diseño de unos 'mecanismos' que permitirían tanto la 'protección' de la 'identidad cultural' y de los 'derechos' de las 'comunidades negras' en Colombia, como el fortalecimiento de su 'desarrollo económico y social'.

El AT 55 establece, a diferencia del texto inicial, una serie condicionamientos y procedimientos jurídicos de los cuales se requería desde la óptica de los constituyentes para ser aprobado como un articulado de la nueva Constitución. La conformación de una Comisión Especial —que el gobierno debía definir considerando que en su composición se incluyeran 'representantes elegidos por las comunidades involucradas'— establece un nuevo agente político, un origen del discurso antes nunca contemplado: los 'representantes' de las 'comunidades negras'. Hasta ese momento, el estado de derecho en Colombia no había contemplado la emergencia de un interlocutor definido en esta especificidad representativa. Hasta el AT 55, desde múltiples planos institucionales, tanto locales como nacionales, se podía ser 'representante' del pueblo, de los electores, de un partido político, etc., pero no de las 'comunidades negras'.

Este inusitado sujeto político también empieza a adquirir rostro ante la llamada comunidad internacional. Es en este contexto, que se empiezan a establecer acciones y redes que cada vez adquieren mayor importancia en las políticas de la etnicidad disputadas en territorio colombiano. Una de las primeras acciones en el plano internacional para presionar al gobierno colombiano sobre los derechos étnicos de las 'comunidades negras' en el país se da en el contexto de la reglamentación del AT 55. Así, del Ministerio de Relaciones Exteriores remiten a la secretaria de la presidencia el 14 de octubre de 1992, las cartas provenientes de la embajada de Colombia en Berna, por el grupo de trabajo Suiza-Colombia que contenían 525 firmas de apoyo a "la designación de territorios para los indígenas y negros del Anden Pacífico". Cada uno de los anexos firmados tiene como encabezado una serie de S.O.S., bajo los cuales aparece los nombres de la Orewa, ACIA, OBAPO, ACADESAN. Al lado izquierdo está el mapa del Pacífico, y a la derecha el título: "Por la defensa del territorio tradicional del Pacífico". Se encuentra dirigido tanto al presidente de aquel entonces Cesar Gaviria, como a los representantes del Congreso. A renglón seguido aparece el siguiente texto:

> "Interesados en la protección y conservación del medio ambiente, el respeto a los derechos humanos y a la diversidad cultural, apoyamos a los indígenas y negros del Andén Pacífico en su lucha por la Defensa del Territorio Tradicional. Solicitamos al gobierno colombiano que reconozca el derecho que los pueblos nativos, negro e indígena, tienen de su territorio, titulándolo de acuerdo a su tradición y cultura y que detenga las obras que dentro de los Planes de Desarrollo para el Pacífico posibilitarán la destrucción del patrimonio ambiental y cultural de la región, ocasionando la muerte y extinción de estos pueblos".

En la parte de atrás aparecen los espacios para las firmas, debajo del cual dice textualmente "El Centro de Pastoral Indigenista –ICI– se solidariza con la campaña de los pueblos indígenas por la defensa de su territorio. Hacemos un llamado a todos los amigos de la causa popular en general para que extendamos esta campaña solidaria".

Una vez sancionada la Constitución Política, la ACIA se dedica en *El Atrateño* a realizar un análisis de los aspectos positivos. En su análisis es de particular relevancia el Artículo Transitorio 55 (AT 55), el cual es fruto en parte de su presión a través de los líderes indígenas que fueron elegidos como constituyentes y, en particular, de Francisco Rojas Birry que fue apoyado electoralmente por la ACIA en una alianza con la Orewa. El expresidente de la ACIA, Nevaldo Perea, formó parte del equipo asesor de Rojas Birry. Tres fueron los puntos positivos que en su análisis, la ACIA resaltaba del AT 55:

> "1. Se refiere específicamente a las comunidades negras que se encuentran en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la cuenca del Pacífico, para reconocerles el derecho a la propiedad colectiva de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, incluyendo todos los recursos naturales (bosques, ciénagas, ríos, minas), que tradicionalmente hemos trabajado comunitaria o colectivamente. En nuestro caso serían las 800 mil hectáreas de influencia de la Organización. En esto debemos estar vigilantes para evitar que pretendan excluir los recursos naturales que trabajamos, o las áreas de influencia reales de las comunidades.
>
> 2. Otro aspecto es el relacionado con 'el reconocimiento la la identidad cultural y los derechos de estas comunidades, lo mismo que el fomento de su desarrollo económico y social'. Aquí se encuentra incluido, aunque parezca escondido, el reconocimiento como grupo étnico y la urgente necesidad de planes de desarrollo que favorezcan plenamente nuestras comunidades y no a los intereses de los grandes grupos económicos nacionales e internacionales. Debemos luchar para que se reconozca con toda claridad que las comunidades negras conforman un grupo étnico, con una cultura diferente, y tienen derecho a su territorio, a los recursos naturales y a sus propios planes de desarrollo, comprometiendo recursos públicos para la realización de verdaderos planes de desarrollo alternativo, a nivel económico y social, para la zona.
>
> 3. También es favorable, que la propiedad colectiva no se pueda comprar o vender a cualquiera, o como sea, o

> embargarse o rematarse. Para eso la ley establecería, en términos precisos, los casos en los que esto sería posible" (ACIA. Notas sobre la nueva Constitución. *El Atrateño* Nº 20 julio-agosto 1991, p. 6-7).

## El AT 55 en el Pacífico nariñense

Una vez incluido el AT 55 en la Constitución Política de 1991, se establecieron una serie de procesos que explican en gran parte las características organizativas consolidadas durante la década de los noventa. Me detendré a ilustrar estos procesos para el Pacífico nariñense debido a que puedo recurrir a mi trabajo de campo para ahondar en detalles pertinentes. Otras zonas del Pacífico y en el Caribe se pueden apreciar procesos análogos. Quienes estén interesados en ahondar en los detalles de estos otros lugares, los libros de Carlos Efrén Agudelo (2005) y Ulrich Oslender (2008) constituyen una fuente para el Cauca, mientras que el informe de investigación del historiador Alfonso Cassiani (1999) y el libro de Elisabeth Cunin (2003) ofrecen valiosa información para el Caribe continental. Para el Caribe insular pueden consultarse los trabajos de Camila Rivera (2002, 2011) e Inge Valencia (2002, 2011). Para el Valle del Cauca se cuenta con las contribuciones realizadas en las tesis de Libia Grueso (2000) y Marta Domínguez (2008), y el documento de Alfonso Cassiani (2003). Para el bajo Atrato, se pueden consultar los dos agudos informes de William Villa (2009, 2011) y la tesis de maestría de Armando Valencia (2011). Sobre el alto Atrato se cuenta con la disertación doctoral de Sandra Martínez (2010).

Para el Pacífico nariñense, la emergencia la etnización de comunidades negras se encuentran asociadas al proceso desatado entorno al Artículo Transitorio 55 (AT 55) de la Constitución Política de 1991. Antes del proceso AT 55, esta etnización era inexistente para esta parte del Pacífico no sólo en lo que a las dinámicas organizativas se refiere, sino a lo relacionado con otros actores sociales e institucionales. El AT 55 fue, si se quiere, una especie de catalizante que posibilitó la emergencia de un nuevo tipo de organizaciones sociales de carácter específicamente étnico (étnico-territoriales y étnico-culturales), así como que múltiples de las organizaciones existentes retomaran y reelaboraran este novedoso

discurso en sus estrategias organizativas. Todo esto fue posible, como veremos más adelante, por la confluencia de diferentes mediaciones y recursos que apuntalaron las emergentes dinámicas organizativas en torno a esta alteridad étnica de las comunidades negras. Plantear el lugar de 'catalizador' del AT 55 no significa, sin embargo, reducir estas dinámicas a una respuesta pasiva ante las demandas de representación emanadas de dicho artículo.

A diferencia del Chocó (como se expuso en el capítulo anterior), antes de la sanción del AT 55 para el Pacífico nariñense no se había decantado el discurso etnicista como un referente organizativo. En esta parte del Pacífico, no existían organizaciones del corte de la ACIA que estuvieran elaborando sus estrategias políticas basadas en la alteridad étnica de las 'comunidades negras'.[52] Más aún, es sólo a propósito del AT 55 que se empiezan a articular experiencias organizativas en este sentido. Esto no significa, sin embargo, que todas organizaciones que han encarnado este discurso sean posteriores al AT 55. Algunas de ellas, como la Junta Pro-defensa de los ríos Patía Viejo y Patía Grande, Coagropacífico, Asocarlet o Coopalmaco, anteceden a la formulación del AT 55; mientras que otras emergen en el contexto de su reglamentación.[53] Ahora bien, la existencia de aquellas organizaciones no es necesariamente indicio de que ya se había dado un proceso de etnización, de la presencia de los discursos étnicos y sus estrategias organizativas de comunidades negras antes del AT 55 en esta parte del Pacífico. Más bien responden a discursos y estrategias ancladas en otros referentes organizativos.

Para la gran mayoría de los activistas de la costa Pacífica nariñense es a propósito del AT 55 que tienen noticia por vez primera de un

---

52 Esto también es válido para el Cauca: "Cuando se inicia el proceso de construcción del movimiento social de comunidades negras alrededor de la dinámica nacional sobre la nueva Constitución, apoyada en el ejemplo de las organizaciones rurales del Chocó, no hay aún ninguna presencia de individuos ni organizaciones de Guapi en dicho proceso. Esta población entra en la 'onda étnica' en el momento en que se inicia la dinámica de consulta y participación de las comunidades negras del Pacífico promovida por el AT 55, entre los años 1991 y 1992" (Agudelo 2001: 165).

53 Por ejemplo, como veremos más adelante, Orisa, Universan, Opromo, Organichar y Odemap, entre otras.

discurso que argumenta en términos de una alteridad étnica de las 'comunidades negras'. Más concretamente, es en un crucial evento organizado por los religiosos en el Chocó que algunos de los actuales líderes de las organizaciones tuvieron noticia del proceso que se venía gestando en la Asamblea Nacional Constituyente tendiente a que se incluyeran los derechos territoriales en tanto grupo étnico de las comunidades negras del Pacífico:

> "La primera vez que nosotros nos dimos cuenta de esto [se refiere al AT 55] fue en un encuentro de afrocolombianos a nivel de iglesia que estábamos en Quibdó, Chocó. Allá habíamos doscientos cincuenta participantes, entre sacerdotes y laicos comprometidos, y allá firmamos para que ese artículo también fuera acogido por los constituyentes, y al final salió. Ya en las últimas páginas de la Constitución [...] En el encuentro de Quibdó, de Nariño andaba el padre Ricardo Cruel, la hermana Yolanda, andaba el padre Garrido, estaba la hermana Bernarda Gallego, mi persona; andaban tres laicos de Satinga, Luz Marina, Ernesto y el otro se me escapa el nombre. La hermana Luz Nelly, ella vivía en ese entonces en Boca de Candelilla y una muchacha de Salahonda, Piedad, ella es también profesora, la profesora Piedad […] Esa fue la primera vez que escuché lo que después fue el transitorio 55, esa vez ya estaban en las últimas secciones para el cierre de la Constitución. Y entonces allá, los compañeros del Chocó, dieron como esa alerta de la comisión que se había hecho y buscaban el respaldo de los participantes a la asamblea porque en un noventa por ciento éramos negros".[54]

En el mismo sentido, quien fuera el primer candidato por el Proceso de Comunidades Negras a la Cámara de Representantes, indicaba:

> "Estando todavía el Convenio [con la CVC], en el 92, con el doctor Emiliano, él nos ha informado acá que en la Constitución Política del 91 aparecía ya el Artículo

54 Entrevista a Reinalda Perlaza, por entonces presidenta de Organichar. El Charco, 22 de noviembre de 1998.

> Transitorio 55 y que se venía adelantando ya un proceso de organización y de propuestas de reglamentación de este artículo. En lo que fue la Constituyente no participamos ni estábamos informados. Participamos en la votación pero no como proceso, sino como un colombiano. Fue posterior a eso ya estaba el artículo transitorio de la Constitución y otros compañeros venían trabajando con anterioridad. Allí fuimos informados por el director que en ese entonces el doctor Emiliano Zambrano acá en Tumaco de la CVC. Y pues yo llegaba de una capacitación de Sutatenza y la gente quiso que el delegado de la cooperativa fuera yo. En nombre de la representación de la cooperativa yo participé en la Consultiva de Nariño, estuve a nivel nacional, me tocó recorrer bastante el país. Se hicieron talleres en los ríos sobre lo que era el Artículo Transitorio 55, aportamos a la propuesta de la reglamentación del artículo".[55]

Es en la coyuntura del AT 55 que empieza a circular un conjunto de categorías que no sólo permitían pensar/se de otra manera, sino también definían novedosas modalidades de articulación organizativa, de flujo de recursos y de posibilidad de interlocución local, regional, nacional y transnacional. Es en este contexto que emerge un espacio conceptual y político inexistente en el Pacífico nariñense. Esto marca una diferencia con el Chocó, como expusimos anteriormente, en donde este espacio antecede y se expresa en el Artículo Transitorio.

Esto no significa, obviamente, que antes no se hayan dado importantes procesos organizativos, ni que las diversas instituciones estatales, la iglesia, los académicos, empresarios y otros actores locales no hayan articulado acciones y representaciones en torno a las poblaciones negras de esta parte del Pacífico. La ausencia de la etnización en la articulación de la negridad no es significante de un vacío discursivo, organizativo y de acción por parte de diferentes actores. Antes de la década del noventa, por ejemplo, en el plano organizativo nos encontramos con importantes experiencias como el movimiento cívico, las luchas

55 Entrevista a José Arismendi, Tumaco, octubre de 1997.

sindicales, estudiantiles y de campesinos, al igual que con diversas organizaciones de corte gremial o 'artístico-cultural' que se dieron en otros marcos discursivos y de acción política. Así, la etnización de las 'comunidades negras' no constituía el centro de un orden pensable y de emergencia de estos actores políticos; sino, más bien, la clase, lo gremial, la ciudadanía fueron algunos de los ejes articuladores de las experiencias e identidades organizativas. El obrero, el campesino, el leñatero, el pescador, la conchera, el ciudadano o el costeño configuran la gran mayoría de los sujetos de derecho y de hecho en las últimas décadas antes de la etnización de la 'comunidad negra'. Pero, esta falta no sólo abarcaba el plano organizativo, sino también estrategias de acción política más convencionales como los partidos políticos, desde el liberalismo y conservatismo hasta aquellos de izquierda con presencia en la región como el MOIR.

Con un fin expositivo, entre este conjunto de discursos de las últimas décadas, de una manera muy general, se pueden diferenciar algunas tendencias de acuerdo con los sujetos articuladores de las mismas: en primer lugar, se encuentran aquellas organizaciones de carácter gremial o de clase, que van desde las luchas sindicales o campesinas hasta las cooperativas o asociaciones de pequeños productores (Hoffmann 2007). En segundo lugar, se hallan las diferentes expresiones organizativas del movimiento cívico, que encuentra en el Tumacazo[56] su expresión más radical (Oviedo 1994). En tercer lugar, se pueden identificar aquellas organizaciones de orden 'artístico cultural' que sintetizan gran parte de su trabajo en el Festival del Currulao[57] (Agier 1999, Aristizabal 1998). Por último, y en un plano político partidista, se han consolidado fenómenos como el del betismo[58] que ha constituido otro tipo

56 El Tumacazo fue una importante revuelta ciudadana en 1987 por la falta de servicios públicos, la corrupción de la clase política y el abandono del estado colombiano de la ciudad de Tumaco.

57 El Festival del Currulao se realiza en la ciudad de Tumaco desde finales de los años ochenta con el objetivo recuperación cultural de bailes, instrumentos musicales y otras expresiones orales que los organizadores conciben como "tradicionales" de la "cultura negra".

58 Como betismo se conoce una corriente política liderada por dos generaciones de una familia (Escruceria) famosa por haber desarrollado

de discursos con un énfasis en lo electoral y la consolidación de redes clientelares (Hoffmann 1999).

Pero el discurso de la alteridad étnica de comunidad negra apuntalado en el AT 55 no sólo era inédito para los ahora activistas de las organizaciones étnico-territoriales y étnico-culturales, sino también para el grueso de los actores regionales y locales. Con excepción de algunos pocos miembros de la iglesia católica (quienes habían tenido algún tipo de conocimiento durante la segunda mitad de los ochenta de las experiencias organizativas de carácter étnico en el Chocó adelantadas con el apoyo directo de los religiosos en dicho departamento, descritas en el capítulo anterior), se puede plantear una ausencia generalizada de la etnización de las comunidades negras. Pensar a las poblaciones locales en términos de 'comunidades negras', con un 'territorio', unas 'prácticas tradicionales de producción' propias, una 'identidad étnica' y un conjunto de derechos específicos en cuanto tales, es un ejercicio de construcción de la diferencia que sólo se dio para el conjunto de los actores del Pacífico nariñense en la década de los noventa.

Ahora bien, por supuesto, esto no quiere decir que las poblaciones locales fuesen pensadas de ninguna otra manera o que permanecieran 'invisibles' a los ojos de los empresarios, elites locales, funcionarios, expertos, intelectuales, políticos, 'trabajadores populares' y religiosos de todas las tendencias. Por el contrario, en el caso de las diferentes instituciones estatales, por ejemplo, estas poblaciones eran objeto de diagnóstico, planificación e intervención desde otros criterios y apelando a otras narrativas. Así, para anotar un caso entre muchos, hacia finales de los ochenta y principios de los noventa, cuando se diseña, negocia y se firma el documento marco del Proyecto Bosques de Guandal por parte del gobierno holandés y el colombiano (donde participaron instituciones tan disímiles como PNUD, la embajada de Holanda, Planeación Nacional, Corponariño y la Universidad Nacional -sede Medellín), las poblaciones locales aparecen como 'campesinos', 'corteros' o como 'habitantes' de los bosques, pero

---

desde mediados del presente siglo la más poderosa clientela política del Pacífico nariñenese.

en ningún momento se establece un perfil de los mismos desde un discurso como el que dibuja ese sistema de categorías propias de la etnización como las que se empiezan a consolidar para la región unos pocos años después. La ausencia de dicho sistema de categorías no es una particularidad del Proyecto Guandal, lo mismo puede ser observado como una constante antes de los noventa para el conjunto de los diversos niveles de invención/intervención desde las instituciones, programas y proyectos estatales.[59]

En el Pacífico nariñense el AT 55 ocupó un lugar catalizante para la emergencia del discurso y las estrategias étnicas de las 'comunidades negras'. Sin embargo, el AT 55 por sí solo no explica por qué dicho discurso y estrategias tuvieron una acogida casi inmediata y relativamente extendida, no sólo entre las nacientes y existentes experiencias organizativas, sino también por parte de aquellos actores que asumieron el lugar de mediadores. Antes bien, ese mismo artículo transitorio pudo haber pasado inadvertido junto con las demandas de creación de una Consultiva Departamental y la elección de los representantes por Nariño a la Comisión Especial para Comunidades Negras. O, lo que hubiera significado virtualmente lo mismo, pudieron haber sido parte del botín burocrático de los sectores políticos convencionales como el betismo o alguna de sus disidencias partidistas.

Por tanto, el que el AT 55 ocupara este lugar catalizante se entiende precisamente porque dicho discurso podía adquirir sentido para las experiencias de las gentes de esta parte del Pacífico y permitía articular no sólo una nueva representación de sí, sino que también definía mecanismos concretos y posibles de configuración organizativa. Uno de los elementos del novedoso discurso que hacia sentido desde las experiencias locales era, precisamente, el de la defensa de las tierras. En efecto, como en casi todo el resto del Pacífico colombiano, en la costa nariñense existía una sanción social de hecho sobre la propiedad que definía claramente quién era propietario y tenía legítimo acceso a qué tipo de recursos (Camacho 1999, Rivas 1999). Sin embargo, cuando aparece el AT

59 Véase por ejemplo el análisis de los planes de desarrollo para el Pacífico colombiano realizado por Pedrosa (1996).

55 las experiencias de despojo de tierras y el "cerramiento de la frontera" (Villa 1998) hacen que desde las específicas dinámicas locales adquiera relevancia el AT 55.

Múltiples son las experiencias locales desde las cuales adquiría sentido el discurso asociado al AT 55. En el caso de los municipios más al norte del Pacífico nariñense, esto se evidencia en el relato de la entonces presidenta de Organichar, que anota cómo esto ayudo a 'concientizar' a las personas inicialmente renuentes:

> "La idea de Organichar salió porque los miembros que estabamos en lo de la organización, la gente que tomó en verdaderamente en serio las cosas. Porque para unos era como broma, pero otros al menos uno lograba concientizarlos y había incluido gente de El Charco, gente del río Iscuandé y gente de la Tola […] Aquí en el Tapaje tuvimos una experiencia muy positiva porque se habían metido unos paisas, incluso ya habían empezado a invadir territorio de las comunidades que vivían allá. Entonces para la gente fue una expectativa y eso lo ponían como ejemplo. 'No es mentira porque aquí ya tenemos unos paisas y esos paisas ya nos quieren sacar de sus tierras, entonces el cuento es verdad'. Y la gente del Tapaje le puso mucho interés. Esos paisas vinieron en víspera de sacar madera y después montaron una finca de caballos. Entonces aquí como la gente es muy solidaria, eso es uno de nuestros principales valores, le dieron a ellos permiso para que hicieran una casita. Y después a la señora que les dio el permiso la sacaron de su territorio. Se la hicieron grande. Entonces la gente ya como que tenía esa experiencia y se fue regando el cuento y ellos también empezaron a ayudar a concientizar hasta que al final ya poco a poco".[60]

Podrían citarse muchos más casos en este sentido, algunos tan dramáticos como el avance de los palmicultores y camaricultores en la zona que desde la década de los ochenta se apropiaron de los suelos aptos para el cultivo industrial de la palma y del camarón

60 Entrevista citada a Reinelda Perlaza.

desplazando los habitantes de estas zonas, asesinando incluso a quienes se opusieran a sus intereses (Escobar 2010). En otros casos, se apeló al imaginario colectivo como en los ríos Satinga y Sanquianga donde algunos religiosos plantearon públicamente que los holandeses les venían a quitar sus tierras mediante el proyecto de cooperación técnica internacional que llegaba a la zona (Proyecto Bosques de Guandal). Haciendo alusión al caso de los desplazamientos forzados propiciados por la expansión de los palmicultores y camaricultores, un importante activista de las organizaciones en el Pacífico nariñense afirmaba que: "Con todas esas cosas que venían pasando, el AT 55 se ve como una gran posibilidad para defenderse" (Cortés 1999: 133).

A pesar de la importancia de la amenaza efectiva o probable de la pérdida de las tierras por parte de la población rural, no fue este el único aspecto del AT 55 en 'sintonía' con los procesos locales. Por ejemplo, en el área urbana de Tumaco se venía consolidando un 'sector cultural' que apelaba a una reivindicación de una tradición de lo auténticamente negro que se hallaba ya fuera en las danzas o en la teatralización de una historia de esclavitud y de libertad (Aristizabal 1998). Aunque en su gran mayoría estos 'trabajadores culturales' habían nacido o crecido en la ciudad de Tumaco, construyeron un discurso de la 'cultura negra' con referentes de un pasado dorado que aún se conservaba en las áreas rurales. Sociólogos, antropólogos y educadores, provenientes del interior del país o de la región con formación en ciudades del interior, influyeron también en la constitución de esta corriente urbana de rescate y valoración de 'lo cultural' del negro. Para estos 'trabajadores culturales', muchos de los cuales participaron en la Comisión Consultiva Municipal Pro-Etnia Negra (COMUN), el AT 55 era coherente con sus reivindicaciones de corte culturalista de lo negro.

Otros son los móviles por los cuales ciertas expresiones locales del estado empiezan a articular la etnización de las 'comunidades negras'. Como era de esperarse, esta articulación no es un proceso homogéneo y aún hoy se encuentran grandes diferencias e incluso contradicciones entre las disímiles instituciones, programas y proyectos estatales con presencia en la región del Pacífico nariñense. Así, por ejemplo, mientras algunos proyectos de cooperación técnica internacional como Proyecto Guandal o el

Proyecto CVC-Holanda acogen y avalan prontamente el proceso desatado en torno al AT 55, otras como las alcaldías municipales no han incorporado incluso hoy en su gran mayoría la etnización de las 'comunidades negras' (Pardo y Álvarez 2001).[61]

## Comisión Especial para las Comunidades Negras

Un año después de entrada en vigencia la Constitución Política de 1991, esto es, el 4 de julio de 1992, se conformó mediante decreto presidencial la Comisión Especial para las Comunidades Negras.[62] Dicho decreto (el número 1332, del 11 de agosto de 1992) ofrece un texto que puntualiza y modifica los términos de las políticas de la etnicidad de las 'comunidades negras' en Colombia. En la definición del decreto, la categoría de 'territorio', que había desaparecido en el AT 55, se reintroduce como 'reconocimiento' de los 'derechos territoriales'.[63]

En la conformación de la Comisión Especial, el decreto reunió una serie de funcionarios gubernamentales, a representantes de las 'comunidades negras' y algunos académicos o políticos que se reconocían negros o ocupaban el lugar de sujetos supuestos saber sobre esta 'comunidades'. En el decreto se encargó la presidencia al Ministerio de Gobierno (actualmente, denominado del Interior), lo cual le daba un carácter eminente político al proceso. Otras instituciones gubernamentales que participaron por decreto

---

61 Con respecto a las relaciones con las alcaldías, en un estudio concreto de unos consejos comunitarios en el Chocó, se concluye que: "Las relaciones de estos Consejos Comunitarios con las alcaldías son en la mayoría de los casos conflictivas, porque muchas alcaldías no reconocen al Consejo Comunitario como figura de autoridad, muchas otras entorpecen procesos del consejo […]" (García 2009: 74).

62 Para presionar el funcionamiento esta Comisión Especial, se desplegaron una serie de estrategias como las Asambleas Nacionales de Comunidades Negras (Tumaco y Bogotá) o la Primera Marcha Nacional de Comunidades Negras en Bogotá el 5 de mayo de 1993 a la cual confluyeron sectores organizados negros de diferentes rincones del país.

63 El encabezado del decreto aludido es: "Por el cual se crea la Comisión Especial para las Comunidades Negras, de que trata el artículo transitorio Nº 55 de la Constitución Política, sobre el reconocimiento de los derechos territoriales y culturales; económicos, políticos y sociales del pueblo negro de Colombia; y establecen las funciones y atribuciones de la misma".

fueron: el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora), el Departamento de Planeación Nacional (DNP), el Instituto Nacional de los Recursos Naturales Renovables y del Ambiente (Inderena), el Instituto Geográfico Agustín Codazzi (Igac), el Instituto Colombiano de Antropología (Ican).[64] Ello establecía, desde la perspectiva del gobierno, un perfil de los contenidos y requerimientos del desarrollo del AT 55.

La Comisión Especial contemplaba también la participación de tres representantes por cada una de las 'comisiones consultivas' instaladas por el decreto, en base a las organizaciones existentes, en el área del Pacífico colombiano; concretamente en los departamentos de Nariño, Cauca, Valle y Chocó.[65] Al no conformar comisiones consultivas en otros lugares del país distintos de la 'cuenca del Pacífico' el decreto establecía una clara orientación sobre el contenido de la etnicidad y sobre los alcances geográficos del proyecto de ley. Esta orientación y alcances fueron otro motivo de intensa discusión en la Comisión Especial. Por último, los comisionados especiales definidos en el decreto implicaban reconocidos afroamericanistas o políticos que se asumían como negros.

En la Comisión Especial se destilaron las representaciones de la etnicidad de las 'comunidades negras' en Colombia al presentar el proyecto aprobado posteriormente como Ley 70 de 1993. En esta comisión, que pretendía reglamentar el AT 55, se estableció de hecho un proceso de negociación y concertación de los términos de este proyecto y, en consecuencia, de las representaciones de la etnicidad e identidad cultural de las 'comunidades negras'. Esta negociación se hizo evidente cuando se confrontaron dos

---

64 Al Instituto Colombiano de Antropología le fue encomendada la labor de la secretaría técnica de la Comisión Especial.

65 Un análisis del nombre y cantidad de las organizaciones que conformaban las "Comisiones Consultivas" en el área del Pacífico resulta bastante significativo si se compara con las existentes en la actualidad. La etnicidad, expresada en significantes como 'negro', 'afrocolombiano' o 'comunidades negras', es abrumadoramente marginal con respecto a aquellas que apelaban a la campesinidad o a referentes geográficos locales. Ello deviene en un indicador importante del proceso de etnización al que se ha sometido la práctica política y organizativa de las ahora denominadas 'comunidades negras' o 'afrocolombianas'.

propuestas de proyecto de ley, una por parte de los comisionados pertenecientes a las organizaciones y la otra por los funcionarios de las instituciones gubernamentales. Con estas dos propuestas se polarizaron las posiciones al interior de la Comisión Especial que se denominaban, nada gratuitamente, como la propuesta de las comunidades y la del gobierno.

En la sesión del 23 de abril de 1993, recopilada en el acta 006, los comisionados de las organizaciones presentaron su propuesta de proyecto de ley. Antes de hacerlo, dichos comisionados solicitaron a un reconocido antropólogo afroamericanista que participaba como comisionado especial que leyera el documento sobre la 'identidad afrocolombiana' elaborado por un grupo de trabajo de *América Negra* en el cual él participaba (C.E. Abril 23 de 1993. Acta 006. p 5). Este acto indica cómo el discurso de expertos, introducido por los mismos comisionados de las organizaciones, antecede y legitima la propuesta del texto de la ley de las 'comunidades', precisamente con respecto la validación académica de la identidad y especificidad de su etnicidad (C.E. Abril 23 de 1993. Acta 006. p 6).

La propuesta de los miembros de las organizaciones desarrolla en términos de principios el encabezado del decreto de conformación de la Comisión Especial sobre los 'derechos' de las 'comunidades negras' en Colombia. Este elemento de la propuesta introdujo una de las más arduas discusiones dadas en el seno de la Comisión Especial que versó sobre los alcances del proyecto de ley en cuanto al sujeto al que iba dirigido. Esto es, si la ley implicaba a las 'comunidades negras' del país en general o a aquellas comunidades que, como en el caso de la 'cuenca del Pacífico', venían ocupando de acuerdo con unas 'prácticas tradicionales de producción', las tierras 'baldías', 'rurales' y 'ribereñas'.[66] Este

66 Como lo anota Alfonso Cassiani, los delegados del Caribe fueron claves en esta discusión: "Las principales discusiones motivadas desde los delegados de la Costa Caribe era por un lado lo relacionado con la necesidad de superar las limitaciones impuestas por el transitorio 55 frente a las 'otras zonas con similares condiciones' y el de propugnar por una ley de carácter nacional y por otro lado el de desarrollar en la posible ley mecanismos de fortalecimiento y protección de la identidad

conflicto se expresaba con particular relevancia en una de las intervenciones del viceministro de gobierno, quien era el presidente de dicha Comisión Especial:

> "Consideró [afirmaba el viceministro de gobierno] que en la propuesta de las comunidades, donde dice que esta ley 'es el reconocimiento de los derechos territoriales, económicos, sociales, culturales y políticos' de las comunidades negras de Colombia, al igual que lo dispuesto en el artículo 2º, resume el punto central de la diferencia de criterios porque a nuestro juicio esta comisión debe ocuparse, tal como lo dice la Constitución, a estudiar el desarrollo del Artículo 55 transitorio, para reconocer unos derechos, no a todas las comunidades negras, sino a aquellas que han venido ocupando tierras en zonas ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico. De modo que la discusión radica en determinar cuál es el alcance de la ley. El proyecto presentado por el Gobierno busca desarrollar en Artículo 55 Transitorio, que es claro en decir que se debe expedir una ley que les reconozca a estas comunidades el derecho sobre la propiedad colectiva, en las áreas a las que se refiera la misma ley. Y, según el artículo, debe reconocer a unas comunidades específicas, como consta en las actas de la constituyente [...] no a todas las comunidades negras del país [...] Esta ley debe regular además, de acuerdo con el Artículo 55 Transitorio, los mecanismos para la protección de la identidad cultural y mecanismos para el fomento de su desarrollo económico y social. También hace referencia al artículo que esta norma se deba aplicar a otras zonas del país que presenten similares condiciones, es decir a las zonas que se refiere el AT 55, es decir, a las zonas ocupadas por comunidades negras en tierras baldías, rurales, ribereñas, que tengan unas prácticas tradicionales de producción, en forma colectiva" (C.E. Abril 30-mayo 1 y 2. Acta 007. p. 13).

---

étnica histórica y cultural, lo que debería ser complementado con un programa que le permitiera recuperar el territorio a las comunidades que lo han perdido" (1999: 32).

Obviamente los comisionados de las organizaciones no se identificaban con esta interpretación de los alcances del proyecto de ley ya que argumentaban que el AT 55 debía ser interpretado en el contexto de la Constitución Política colombiana donde se reconocía y protegía la diversidad étnica y cultural. Según ellos, si las 'comunidades negras' poseían una singularidad étnica y manifestaban identidad, el proyecto de ley debía tener como propósito los derechos de toda la 'comunidad negra' en Colombia sin circunscribir los alcances a unas comunidades específicas y a un otorgamiento de propiedad sobre tierras.

La diferencia de criterios, y los contrastes entre una concepción maximalista y minimalista de la ley, lo que evidenciaba eran dos agendas distintas en la ardua concertación adelantada entre los representantes de las organizaciones y los funcionarios del gobierno:

> "El trabajo de la Comisión Especial representó un ejercicio complejo de concertación en el que se ponían en juego intereses y lógicas que podían ser confluyentes por momentos y contrapuestas en otros. El punto de partida para el gobierno era presentarse como ejecutor del nuevo espíritu que emergía de la Constitución. Por lo tanto su función la entendía como ceñida a reglamentar el AT 55, garantizándole así unos derechos a un sector de la población colombiana: las comunidades negras del Pacífico. Esto refrendaría la vocación democrática del Estado y su disposición a fortalecer el proceso de construcción de un actor político con quien interactuar a partir de su reconocimiento como grupo étnico. Para las organizaciones negras se trataba de continuar en la conquista de un espacio de reconocimiento que se había iniciado con el AT 55 pero que debía ir mucho más allá. De los derechos territoriales, económicos, sociales y culturales para las poblaciones negras del Pacífico había que trascender hacia la reivindicación del conjunto de las poblaciones negras colombianas, tratándose de acercar a una simetría con respecto a lo logrado por los indígenas" (Agudelo 2002: 222).

## Ley 70 de 1993

El texto final de la Comisión Especial, una vez sancionado, es conocido como Ley 70 de 1993. Esta ley fue el resultado de una ardua negociación en la Comisión Especial donde la propuesta presentada a nombre de las comunidades y la del gobierno fueron comparadas y, después de horas de discusión, se fusionaron en una propuesta de proyecto de ley que fue aprobada sin mayores modificaciones por el Congreso de la República. Aunque este proyecto de ley contenía elementos de una y otra propuesta, fueron dejados de lado múltiples aspectos.

Las 'comunidades negras' son el sujeto de la ley en un doble sentido. Por un lado, unas 'comunidades' particulares a las cuales se les reconoce el derecho a la 'propiedad colectiva' en la medida en que han estado 'ocupando', de acuerdo a unas 'prácticas tradicionales de producción', determinado tipo de 'tierras', esto es, aquellas 'baldías', 'rurales' y 'ribereñas'.[67] Del otro lado, para las 'comunidades negras' de Colombia en general, para las cuales se establecen los mecanismos tendientes a la protección de la identidad cultural y de sus derechos en tanto 'grupo étnico' al igual que el fomento de su 'desarrollo económico y social' con el propósito de que dichas comunidades obtengan condiciones de 'igualdad de oportunidades' con respecto al 'resto de la sociedad colombiana'.

En las definiciones se clarifican los contenidos de las categorías de: cuenca del Pacífico, ríos de la cuenca del Pacífico, zonas rurales ribereñas, tierras baldías, comunidades negras, ocupación colectiva y prácticas tradicionales de producción. Aunque dichas categorías buscan operativizar la aplicación de la ley evitando cualquier ambigüedad, son de particular relevancia las últimas tres categorizaciones para la comprensión de las representaciones de la etnicidad que se establecen como soportes de su instrumentación política.

---

67 En primer lugar de los ríos de la 'Cuenca del Pacífico', pero con posibilidad de ser extendida a otras zonas del país que cumplan dichas condiciones.

Según estas definiciones, la 'comunidad negra' se diferencia de otros grupos étnicos en que revelan y conservan conciencia de identidad, es un conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana con una cultura propia y que comparten una historia al igual que poseen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado. Así, entonces, la representación de una singularidad étnica, familiar, cultural, histórica, de tradiciones y de costumbres conforma la definición de 'comunidades negras'. Aunque se suprimieron elementos de las propuestas de ley anteriores, se conservó la idea de la singularidad expresada y definitoria de las 'comunidades negras'. La ascendencia afrocolombiana de las familias y la puntuación de la relación campo-poblado en las tradiciones y costumbres, establecen un anclaje de contenido concreto a la definición de la 'comunidad negra'. Los otros elementos de la definición sólo permiten representarse a unas comunidades negras diferentes de cualquier otro tipo de comunidades o grupos no-negros, pero no permite definir si entre ellas existirían diversidades étnicas, culturales o históricas.

No obstante, con las categorías de 'ocupación colectiva' y de 'prácticas tradicionales de producción' se condiciona mucho más el sentido de 'comunidad negra'. La primera se define por la ancestralidad de la presencia de estas comunidades en tierras de su uso colectivo que conforman su 'hábitat' y sobre las que actualmente desarrollan sus prácticas tradicionales de producción. Así, comunidad negra denota un 'uso colectivo' sobre tierras ancestralmente ocupadas que además de definir su 'hábitat' conforman el espacio donde se efectúan las prácticas tradicionales de producción. Estas prácticas, que han sido consuetudinariamente utilizadas por las comunidad negras, son una serie de actividades y técnicas —agrícolas, mineras, de extracción forestal, pecuarias, de caza y de recolección— para garantizar la 'conservación de la vida' y el 'desarrollo autosostenible'.[68]

---

68 La idea de la armonía ambiental de las prácticas tradicionales de producción es un elemento discursivo crucial. Así, en los principios se apela a: "La protección del medio ambiente atendiendo a las relaciones establecidas por las comunidades negras con la naturaleza". No es

En suma, en la Ley 70 las 'comunidades negras' aparecen, entonces, como un colectivo familiar de ascendencia afrocolombiana que comparte una historia, una cultura y unas tradiciones y costumbres, que ha establecido ancestrales ocupaciones de tierras con uso colectivo mediante actividades y técnicas tradicionales que les han permitido la conservación de la vida y el desarrollo autosostenible.

Una vez sancionada la Ley 70, organizaciones y activistas se lanzaron con avidez a estudiar en detalle los términos de la ley, memorizando muchos de sus articulados e interpretando los alcances y limitaciones de la misma. Como sucedió con el AT 55, múltiples fueron los talleres de difusión de la ley, se circularon fotocopias de dicha ley y se imprimieron cartillas que explicaban un sencillo lenguaje lo que significaba:

> "La gente apoyó la Ley 70 como un idioma, eso era su diario y eso es su diario. Nosotros tenemos nuestra ley. Ya les dijimos el por qué de la ley 70, por qué nos la habían aprobado, cuáles eran nuestros principios dentro de la ley 70, que dice cada artículo de esa ley, a que nosotros tenemos derecho, que es lo que tenemos que cuidar porque eso es nuestro. Y la gente le fue entrando el cuento".[69]

En su difusión, activistas, asesores y recursos confluyeron para desplegar un considerable trabajo con las gentes de las distintas veredas a través de todo el Pacífico colombiano. Si bien es cierto que esta interacción en el plano de las veredas no era nueva ya que desde el AT 55 (y, en particular, en el marco de la elaboración de propuestas para la Comisión Especial) se venía dando, la difusión de la Ley 70 no solamente logró un mayor cubrimiento, sino que también estuvo orientada hacia la consolidación organizativa y, allí donde aún no existían, hacia la creación de organizaciones. Así, desde la perspectiva de los activistas, la difusión de la ley operó como pre-texto en el fortalecimiento organizativo ya que múltiples fueron los recursos financieros y humanos que confluyeron en su difusión.

---

gratuito, entonces, que se dedique uno de los capítulos al asunto: "Uso de la tierra y protección de los recursos naturales y del ambiente".

69 Entrevista citada a Reinelda Perlaza.

El hecho de que las organizaciones no han contado en términos generales con recursos financieros generados directamente por ellas mismas hizo que recurrieran a múltiples fuentes, desde la iglesia, proyectos de cooperación técnica internacional o directamente del estado (canalizados en gran parte mediante los Comités Regionales auspiciados por la Red de Solidaridad Social). En este sentido, sobre todo en el Pacífico, el inicial impacto de la Ley 70 se materializó en una consolidación organizativa mediante un mayor cubrimiento y circulación en el plano de las veredas de la economía de visibilidades propia de la comunidad negra como grupo étnico. Ante la realidad de sanción de la ley, muchos de los que se habían mantenido escépticos frente al AT 55 en particular y las organizaciones en general, cambiaron su actitud y empezaron a participar directamente.

Con la Ley 70 de 1993 se establece el marco de institucionalización de la representación de las comunidades negras (Pardo 2002). La institucionalización de la representación de comunidades negras tiene dos componentes que constituyen los dos lados de la misma moneda. Por una parte, están los lugares que se abren dentro de la red institucional del estado con la intención de incorporar las transformaciones y políticas desprendidas de los diferentes actos legislativos relacionados con los derechos étnicos de la gente negra. Por la otra parte, se encuentran las organizaciones, redes, coaliciones o incluso individuos que establecen (y disputan) la representatividad demandada por el estado, pero también por las Ongs y entidades internacionales, entre otros.

Con respecto a la institucionalización por parte del estado, a partir de la reglamentación de la Ley 70 se instauran al interior del aparato estatal una serie de funciones y espacios que deben ser ocupados en nombre de las 'comunidades negras'. Como lo anotaba un activista, los riesgos son evidentes: "[…] si nosotros no tenemos unos criterios claros de relación con las instituciones del gobierno podemos caer en sus redes clientelistas" (Cortés 1999:138). En el Ministerio del Interior se crea una Dirección de Asuntos de Comunidades Negras para promover acciones tendientes a que las 'comunidades negras' sean atendidas debidamente por los programas del gobierno nacional. Esta Dirección fue posteriormente fusionada en Asuntos Étnicos del

mismo ministerio.[70] Dentro de la institucionalización, con la creación en junio de 1994 de la Comisión Consultiva de Alto Nivel se generó un mecanismo de concertación entre los representantes de las comunidades negras y el gobierno nacional para seguir los aspectos relacionados con la reglamentación de la Ley 70 y demás problemáticas asociadas a los derechos de las comunidades negras.[71] Esta Comisión Consultiva de Alto Nivel, que buscaba darle continuidad a la experiencia de la Comisión Especial, se apoya en las Comisiones Consultivas Departamentales constituidas en los departamentos con presencia significativa de población negras. En la Cámara de Representantes se destinaron dos curules por circunscripción especial para los miembros de las 'comunidades negras' en aras de que se garantizará la representación política de dichas comunidades en el Congreso Nacional.[72] En 1994, Zulia Mena y Agustín Valencia fueron los dos primeros en lograr ser elegidos por esta circunscripción especial. Posteriormente, fueron

---

70 Dirección de Asuntos de Comunidades Negras (Artículo 67 de la Ley 70, reglamentado mediante los decretos 2313 y 23 16 del 13 de octubre de 1994. Fusionada posteriormente en Asuntos Étnicos). Esta Dirección se encuentra adscrita al Ministerio del Interior (el antiguo Ministerio de Gobierno). El Director tiene asiento en el Consejo de Política Económica y Social. Entre sus funciones debe promover acciones, tanto de parte del Ministerio, como de las demás agencias del Estado para que las Comunidades Negras del país sean atendidas debidamente por los programas de acción del Gobierno Nacional.

71 El artículo 45 de la Ley 70 estableció que el gobierno crearía la Comisión Consultiva de Alto Nivel con la participación de representantes de las Comunidades Negras de Antioquia, Valle, Cauca, Chocó, Nariño, Costa Atlántica, Raizales de San Andrés y Providencia, Santa Catalina y demás regiones a que se refiere la misma ley. El decreto 1371 de 1994 reglamentó el artículo 45 creándose la Comisión Consultiva de Alto Nivel con la función de encargarse no sólo del seguimiento de la Ley 70, sino de un espacio institucionalizado entre el gobierno y los representantes de las organizaciones para tratar los asuntos de las comunidades negras del país.

72 El artículo 176 de la Constitución definió la circunscripción nacional especial en la cual se le garantiza la participación de los grupos étnicos al Congreso. Para las 'comunidades negras', se especifica mediante el artículo 66 de la Ley 70, reglamentado en la Resolución 71 de diciembre 1 de 1993. En 1994 se eligieron con base en este artículo los dos primeros representantes a la Cámara. Luego de haber sido suspendido, se restableció mediante la ley 649 del 27 de marzo de 2001.

elegidos María Isabel Urrutia y Willington Ortiz (dos figuras del deporte ampliamente reconocidas).[73]

Igualmente, desde la Ley 70 y sus decretos reglamentarios se definió la participación de un representante por las 'comunidades negras' en el consejo directivo de las corporaciones autónomas regionales (Codechocó, CVC y Corponariño, entre otras) con jurisdicción en áreas de asentamientos de estas comunidades. De la misma forma, se definió un representante por las 'comunidades negras' en el Consejo Nacional de Planeación.[74] Se creó, además, una Comisión Pedagógica para etnoeducación adscrita al Ministerio de Educación y un Fondo Especial de becas para estudios superiores destinado a estudiantes afrocolombianos.

Con respecto a la demanda por la representatividad a nombre de las 'comunidades negras', se han ido perfilando una serie de organizaciones, redes, coaliciones o, en ocasiones, individuos que intentan responder a la misma. Esta respuesta ha posibilitado que se consoliden ciertas expresiones organizativas, pero también ha significado su fragmentación y socavamiento (Pardo 2002: 61). Gran parte de los forcejeos en y entre diferentes expresiones organizativas en espacios de concertación con el gobierno (como la Consultiva Nacional) o en programas y proyectos concretos (como el Instituto de Investigaciones del Pacífico, el Proyecto Biopacífico o el Proyecto Guandal) deben entenderse en el contexto de la disputa por quien legítimamente (o no) habla a nombre de las comunidades negras.

Una de las tensiones de sobre la representatividad se ha desprendido precisamente de la reglamentación de la Ley 70 y de la creación de los consejos comunitarios. Mediante el decreto 1745 del 12 de octubre de 1995, que reglamentaba el capítulo III de la Ley 70, se definieron las características y funciones de los Consejos Comunitarios así como los procedimientos para solicitar la titulación colectiva. Desde entonces, se han logrado titular cerca de cinco millones de hectáreas en la región del Pacífico. A partir

---

73 Para un análisis de los mecanismos que operaron en estas elecciones en las que se definieron estos dos representantes, véase Cunin (2003b).

74 Artículo 48 de la Ley 70, reglamentado mediante el decreto 1542 de 1994.

de este decreto y como uno de los requisitos para la titulación, se han constituido los consejos comunitarios. Aunque muchos de ellos son la continuación de los esfuerzos organizativos que llevaron a la formulación de la Ley 70 y, en este sentido, se articulan orgánicamente con las organizaciones étnicas que les preceden, otros consejos comunitarios fueron el resultado de intervenciones contrarias a estas organizaciones como ciertos empresarios y un conjunto de asesorías desplegadas por el Incora.

Dado que con la reglamentación de la Ley 70 los empresarios mineros, madereros y palmicheros vieron limitados el otorgamiento de permisos para la explotación de recursos naturales en áreas de comunidades negras susceptibles de ser tituladas colectivamente, en algunos casos estos empresarios por cuenta propia impulsaron la conformación de consejos comunitarios como una estrategia para acceder en 'concertación' con las comunidades a los permisos (Agudelo 2005, Oslender 2008). Así, por ejemplo, Alenpac (empresa enlatadora y exportadora de palmitos) organizó el Consejo Comunitario en Bocas de Saquihondita y en El Progreso en el Patía, al igual que creó una nueva organización ONRI (Organización de Negritudes del río Iscuandé). Por su parte, bajo la dirección de Otilia Dueñas, el Incora apuntaló la constitución de algunos consejos comunitarios en el Valle y el Cauca a partir de la contratación de asesorías que chocaban con la perspectiva y ritmo de las organizaciones étnicas existentes y por fuera del marco de los comités regionales.[75] Los consejos así formados entraban en disputa por la representación de las comunidades negras, al menos en lo local, y generaban ciertas tensiones como es evidente en una entrevista a Rosa Solís:

> "Yo trabajé de asesora del Plan Pacífico en un plan de capacitación para mujeres. Luego cuando mi amiga Otilia

75 Los comités regionales fueron espacios de concertación entre las diferentes instituciones estatales relacionadas de la titulación y las organizaciones étnicas que habían sido reconocidas y habían participado en el proceso de formulación de la Ley 70. Más adelante, en el aparte sobre mediaciones del Estado, volveré sobre estos comités y la titulación en el marco del Programa de Manejo de Recursos Naturales (PMRN) del Ministerio del Medio Ambiente.

> Dueñas fue nombrada como directora del Incora fui a buscar trabajo y lo que me ofrecieron fue lo de la asesoría para crear consejos comunitarios. Los del PCN se opusieron a que hubiésemos otros negros diferentes a ellos trabajando en eso. Otilia supo enfrentarlos y yo pude realizar mi trabajo de asesoría para crear los consejos comunitarios en varias veredas de Buenaventura. Yo trabajé con 4 veredas para la titulación […]" (Citada en Agudelo 2005: 196).

Desde la perspectiva de algunos analistas, la institucionalización derivada de la Ley 70 ha implicado que ésta se haya consolidado un guion y se haya acentuado la dependencia de recursos estatales limitando significativamente la iniciativa de las organizaciones:

> "La Ley 70 y sus implementaciones institucionales han ocasionado constricción de la iniciativa política, de las propuestas ideológicas del movimiento negro y de su avance organizativo. Esta es una situación diferente a la que se presentó durante la movilización en pro de la inclusión de los derechos negros en la constituyente y durante la discusión que condujo a la promulgación de la Ley 70. Los recursos y accesos a la actividad institucional creados por la Ley 70 se han convertido en factores de tensión entre las organizaciones y otros actores del movimiento negro. Al haber previsto la Ley 70 el establecimiento de territorios colectivos en el Pacífico administrados por consejos comunitarios, las localidades con títulos territoriales o en proceso de titulación frecuentemente terminan prefiriendo interlocutar directamente con el gobierno y con las instituciones y se desligan de coordinaciones regionales con sede urbana del movimiento social" (Pardo 2002: 61).

Por su parte, para unos sectores organizados la Ley 70 del 1993 consistía en un avance significativo en su visibilización como grupo étnico en el escenario nacional. Al respecto, es muy diciente el relato de Reinelda Perlaza, por mucho tiempo presidenta de Organichar:

> "Al principio, para que nosotros nos organizáramos, surgió el AT 55. ¿De dónde vino ese AT 55? En Colombia todo el mundo sabe que las comunidades negras no hemos tenido derechos, porque el gobierno siempre nos ha considerado como minoría étnica. A raíz de la nueva Constitución del 91 todos los gremios, todas las etnias, todos los sectores quisieron reclamar sus derechos. Las comunidades negras también, aunque la idea no salió de los que vivimos en las zonas más apartadas del Pacifico. Pero una idea de Carlos Rosero y otros compañeros del Chocó dio como resultado que los constituyentes al finalizar ya la Constitución nos pusieran un artículo transitorio 55. Donde en ese artículo decía que si a los dos años del Artículo Transitorio 55 la comunidad negra no se había organizado, entonces el gobierno nos dejaba sin derechos. Para eso nos daba una prorroga como de seis meses más. Porque nosotros pensábamos que en la mentalidad del gobierno, él jamás llegó a caer en la cuenta que las comunidades se podían organizar, porque siempre nos había considerado como lo último, como los incapaces. Pero gracias a dios y a la buena voluntad de todos, logramos meterle un gol, así les digo, al gobierno antes de los dos años y empezamos a dialogar con la gente y a darle a conocer el transitorio 55".[76]

Muchas reivindicaciones se quedaron en el tintero, y la Ley 70 no contemplaba en su conjunto las aspiraciones de las organizaciones de base que participaron en el proceso de la Comisión Especial. No obstante, después de la abolición jurídica de la esclavitud, y ante casi siglo y medio, para muchos de los lideres esta ley era el punto de partida legal para concretizar una relación con el estado basada en su reivindicación de su diferencia. Antes que una concesión del gobierno, la ley era percibida como una conquista de un naciente movimiento negro que se alejaba de un discurso convencional asociado a los derechos civiles y la demanda por la igualdad para acercarse a un enfoque que reivindicaba el derecho a la diferencia cultural. Esto es, de un encuadre de la igualdad sin diferencia a uno de la diferencia en igualdad.

---

76 Entrevista citada a Reinelda Perlaza.

En los análisis elaborados por algunos activistas se indica, además, que no sólo el reconocimiento jurídico de los derechos étnicos y los espacios institucionales abiertos por lo Ley 70 debían ser tenidos en consideración a la hora de hacer un balance de los logros, sino también cómo en el proceso de su formulación implicó grandes avances en términos organizativos y discursivos:

> "[…] pero más allá de los significativos avances logrados en el aspecto institucional y legislativo, está el haber logrado durante esta etapa unos grandes niveles de cohesión e integración nacional de las Comunidades Negras y de las organizaciones de estas así como se avanzó en la construcción del discurso étnico territorial, enmarcado en la difusión, protección y defensa de los derechos de las comunidades negras como grupo étnico, lo que comienza a establecerse como objetivo de las diferentes organizaciones; todo ello teniendo como base el fortalecimiento de los niveles organizativo en las comunidades locales y sobre todo organizativa regional estructurada la dinámica organizativa regional estructurada en zonas […]" (Cassiani 1999: 36).

## Disputas sobre la Ley 70

En su momento, no todos percibieron los alcances de la Ley 70 en estos términos. No faltaron críticas, sobre todo provenientes de sectores de intelectuales negros urbanos de la clase media chocoana. Una de estas críticas se presentó a través de uno de los periódicos de Quibdó, llamado *Barule*. Para los autores de estas críticas el AT 55 y la Ley 70 debían ser entendidas como "[…] engendros de retroceso y racismo" (*Barule* Nº 5. Quibdó. Mayo de 1993. p 4). 'Retroceso' porque la declaratoria de la propiedad colectiva significaba el establecimiento de "[…] áreas excluidas a la economía y vedadas a los avances tecnológicos y científicos, talanqueras para la libre evolución de las fuerzas productivas, verdaderos caldos de cultivo del atraso, la inercia y el anquilosamiento" (*Barule* Nº 5. Quibdó. Mayo de 1993. p 4). Más aun, la propiedad colectiva es considerada como significante de 'inferioridad' y 'arcaísmo' que se encuentra en vías de ser superada por la forma 'superior' de la moderna propiedad privada: "Esta forma inferior y arcaica de propiedad colectiva es típica de las sociedades primitivas y prehistóricas. En los pocos y rezagados lugares donde

aún pervive, se está descomponiendo y trasformando en la moderna propiedad privada" (*Barule* Nº 5. Quibdó. Mayo de 1993. p 4). Esta modalidad de propiedad 'primitiva' y 'superada' es, además, vista por los autores de este artículo como directamente relacionada con un modelo colonial e indianista que se impone de forma mecánica a los campesinos del Pacífico:

> "Esta antiquísima forma de propiedad colectiva fue impuesta a sangre y fuego por la corona española en el período colonial cuando confinó a los indígenas a los oprobiosos resguardos. El AT 55 y su derivado proyecto de Ley son esperpentos de la legislación para grupos indígenas tribales o semitribales, trasplantados de manera casi literal a los campesinos ribereños del Litoral Pacífico colombiano" (*Barule* Nº 5. Quibdó. Mayo de 1993. p 4).

La apelación a la figura de los 'palenques' constituye otro de los argumentos por los cuales el AT 55 y la Ley 70 aparecen vistas como 'retroceso': "Pretender resucitar los palenques a escasos años del siglo XXI no pasa de ser algo ridículo y absurdo. Esas expresiones de resistencia de los esclavos tuvieron su sentido hace tres o cuatro centurias en una sociedad totalmente diferente a la actual" (*Barule* Nº 5. Quibdó. Mayo de 1993. p 4).

Por su parte, el 'racismo' que supuestamente encarnan el AT 55 y la Ley 70 se compara explícitamente con el racismo hitleriano y el apartheid en Sudáfrica en tanto que en todos estos casos se establece una necesaria relación entre la propiedad o despojo de la 'tierra' con 'aspectos raciales'. En efecto, la aplicación de la normatividad desprendida de la Ley 70 significaría que

> "[…] existirían regiones en Colombia donde las personas serían expropiadas y segregadas por factores raciales. El racismo hitleriano enarboló en Alemania el 'territorio ario' y ello desencadenó la Segunda Guerra Mundial y su propia derrota. En 1913 los racistas sudafricanos aprobaron e Land Act o Ley sobre la propiedad de la Tierra basada en la Raza, uno de los pilares del abominable 'apartheid' que confinó a los negros en los llamados bantustanes o territorios autóctonos" (*Barule* Nº 5. Quibdó. Mayo de 1993. p 4).

De ahí que para los autores del texto, "en Colombia los defensores del AT 55 y su derivado proyecto de Ley claman por la segregación racial, la antidemocracia y la creación de bantustanes o palenques autónomos" (*Barule* Nº 5. Quibdó. Mayo de 1993. p 4). El hecho de que se haya propuesto un acto legislativo de esta naturaleza es explicado por los mismos autores unos meses después en el mismo periódico *Barule* como la expresión de unos 'malos hijos del Chocó' con una 'mentalidad infantil' que al unirse a sectores racistas buscan sus intereses egoístas para poder 'vivir del negro':

> "La mentalidad infantil de algunos malos hijos del Chocó los ha llevado a unirse a algunos racistas para hacer coro y obtener la aprobación de tan discriminatorias, racistas y primitivas normas. La clase pensante del Chocó debe tomar cartas en este asunto y denunciar el racismo de quienes por dentro no sienten ningún amor o deseo positivo por el 'negro', sino que quieren 'vivir del negro'" (*Barule* Nº 7. Quibdó. Octubre de 1993. p 3).

Ante estas argumentaciones, la Consultiva Departamental del Chocó difundió un comunicado a la opinión pública, fechado el 3 de junio de 1993. En este comunicado, la Consultiva cuestiona desde varios argumentos el artículo publicado en *Barule*. El primer argumento esgrimido es la precisión y veracidad de la información del artículo en relación con el proceso del AT 55, lo cual constituye prueba de 'desconocimiento' del mismo. El segundo se anuda en torno al referente del 'progreso' y a cómo entender el 'avance tecnológico' y de los beneficios que dejan a las comunidades:

> "¿A qué llaman ustedes avances tecnológicos? ¿A las retroexcavadoras o a los grandes Buldozer cortadores de maderas, que destruyen nuestros bosques y suelos? Verdaderamente son grandes avances tecnológicos, pero ¿qué nos han dejado? ¿Cuáles han sido los avances de los pueblos, donde los grandes consorcios mineros y madereros han tenido asentamiento?; ninguno. Sólo han generado miseria, desolación, enfermedades, descomposición social etc. etc." (Consultiva Departamental del Chocó 1993).

En tercer lugar, la Consultiva argumenta que no están buscando un segregacionismo con su lucha sino el establecer las condiciones de futuro en tanto etnia y para una vida digna. Antes que racistas, han sido víctimas del racismo: "Históricamente el racismo ha sido la ideología de las clases dominantes de los explotadores contra los explotados, teniendo encuentra esta y otras razones; no queremos caer en el mal que genera el racismo, ya que tradicionalmente hemos sido víctimas de él" (Consultiva Departamental del Chocó 1993). Finalmente, el comunicado se detiene a cuestionar los autores del artículo. Les cuestionan su defensa de los intereses de unos pocos privilegiados sin interesarles el futuro de sus 'corraciales'. De ahí que terminen declarándolos 'personas no gratas al proceso de las comunidades negras'.

Uno de los intelectuales chocoanos más visiblemente opuesto a la Ley 70, fue el polémico sacerdote Herbert Valencia. Aunque Valencia tuvo participación en los textos publicados en *Barule* que hemos analizado, sus críticas no se limitaron a este escenario de la prensa local sino que también aparecieron en un libro impreso unos años después. Valencia argumenta enfáticamente que esta ley es el inicio de la discriminación racial: "En los anales del Congreso de Colombia y para toda la historia del país, el 27 de agosto de 1993, se inició la legalización de la discriminación racial […] al sancionar el presidente de la República la Ley que va a regir los destinos de los 'negros' de Colombia: somos minoría y como tal debemos estar separados, aislados del resto de los colombianos¡" (Valencia 1998: 181).

Antes que una ley benéfica es una que sanciona la marginalidad clausurando toda posibilidad de progreso y de la individualidad; en nombre de unas supuestas reivindicaciones del 'negro' se opone realmente a sus más elementales aspiraciones: "Esta Ley eleva el marginamiento del Chocó y de los 'negros' en general a su máxima expresión; y dice buscar la reivindicación de los mismos por ser negros, pero no porque son personas o les reconozca su capacidad para trabajar y lograr el progreso. Más aún: la ley niega al chocoano su derecho a ser individuo, de autodeterminarse por sí mismo sino sólo por medio del montón" (Valencia 1998: 183)

Para Valencia la ley implicaba una desaparición de cualquier posibilidad de propiedad privada ya que todo se colectivizaba, convirtiendo a la 'comunidad' en un ente definitorio no solo de la propiedad sino también del exilio de quienes rompiesen con este férreo retorno a una suerte de 'comunismo primitivo': "[…] ningún chocoano podrá aspirar a tener propiedad privada porque todo será colectivo dentro de la 'aldea', por tanto mi casa y tierra no serán mías sino de la comunidad y todo lo que sea mío será de todos, sin derecho a disponer de lo mío sino los líderes o ancianos de esa comunidad; y cuando alguien se atreva a vender algo sin permiso de la comunidad será expulsado del 'resguardo'." (Valencia 1998: 182).

Más aún, "Los 'blancos' que ayudaron a los 'negros' a legalizar la ley ellos mismos se echaron la soga al cuello, pues tendrán que emigrar porque la Ley les prohíbe tener parte y hacer negocios con los 'negros'" (Valencia 1998: 182). A los 'negros' se les limitaría el acceso a los adelantos tecnológicos y científicos ya que su educación no lo permitiría: "[…] sólo habrá una educación para 'negros' en un territorio para 'negros', de tal manera que los adelantos tecnológicos y científicos serán para los 'blancos'." (Valencia 1998: 182). A los ojos de Valencia, una educación para 'negros' se basaría en el nefasto y erróneo supuesto que establece una correlación entre color de piel y conducta:

> "Ahora bien, si la educación es sólo para negros tendrán que traer o importar una buena cantidad de 'negros' del África central; pero lo que pasa es que en el África central la educación no está determinada por el color de la piel sino por la etnia o pertenencia a una comunidad determinada con su respectiva lengua y organización política, económica, religiosa y familiar. O será que los gestores y defensores de tal ley han descubierto que el color de la piel permite una conducta proporcional a la intensidad del color?" (Valencia 1998: 182).

Luego de estos fuertes cuestionamientos a lo que a su manera de ver estaría en juego con la sanción de la Ley 70, Valencia se hace la pregunta de si el propósito de ésta no radica en la africanización de para quienes ha sido redactada la ley lo que significaba en la práctica un desconocimiento de que son colombianos: "Nos quieren africanizar? Somos africanos o colombianos?" (Valencia 1998: 182).

Para Valencia la ley se contrapone a las enseñanzas de la antropología pues no sólo apuntala postulados racistas, sino que también pretende hacer a unos colombianos africanos a la fuerza, negando la 'trietnicidad' y la libertad al 'mestizaje' del 'pueblo colombiano': "[...] esta ley va en reversa con la antropología al querer a la fuerza hacernos africanos, como también enseñar erróneamente que la pigmentación de la piel determina la pertenencia a una raza. También la Ley niega la trietnicidad del pueblo colombiano y su libertad al mestizaje" (Valencia 1998: 183).[77]

Las disputas sobre la Ley no se circunscriben al momento de su firma. Para traer a otro ejemplo que ilustra estas disputas:

> "Yo soy contrario a todo eso de la Ley 70 porque pienso que esos son procesos orientados. Yo creo que todos esos procesos no son el resultado de una orientación y una visión que puede tener el negro en Colombia, sino que eso obedece a una visión de lo que es el negro en Colombia. Entonces la Ley 70 lo que es un marco para decirnos que el negro debe estar en ese marco y ahí no debe salirse. […] Uno de los grandes problemas de la Ley 70 es que siempre estamos trabajando con modelos importados. Los modelos hay que adecuarlos a cada circunstancia. Al negro siempre nos ponen modelos de desarrollo ajenos y por eso nunca las acciones que se hacen en el Pacífico causan impacto. Porque nunca se hace lo que nosotros estamos pensando hacer sino que lo que otros creen que debe ser el negro. En la Ley 70 dijeron el negro debe ser eso, y entonces trabajemos para que el negro sea eso. La Ley 70 más que un ser es un deber ser. Nosotros decimos que las leyes nacen para interpretar una realidad, y la Ley 70 quiere interpretar una realidad que no es la nuestra. La Ley 70 quiere forjar una realidad inexistente, por eso cogen y llevan la gente a talleres y las

77 No sobra resaltar que las críticas de Valencia suponen un historicismo propio de las retóricas salvacionistas de la modernidad y estrechamente asociado a una interpretación evolucionista: "Considero que el chocoano sólo está en su etapa infantil de desarrollo; y si los pueblos pasan por las mismas etapas del hombre, es obvio que este infantilismo del chocoano se manifiesta a través de su egocentrismo" (Valencia 1998: 183).

> adoctrinan. Por eso uno ve que todos los que han estado en ese proceso hablan igual a como hablan en Planeación Nacional. Tú vas a la más recóndita vereda del Pacífico y allá te encontrarás a un señor que anda con el cuento de Ley 70 y te hablan igual a esos señores que andan con ese cuento en Bogotá, es un proceso totalmente dirigido".[78]

A más de cinco años de sancionada la Ley 70, y desde la perspectiva de un funcionario del estado que habla desde un 'nosotros' como negro establece una crítica sobre lo impuesto y lo irreal del discurso que supone la ley sobre la región y su gente. De esta manera, se encuentra en el extremo opuesto de quienes ven la ley como una conquista de las comunidades y como expresión jurídica de sus derechos y realidades.

Otros debates orales y escritos podrían traerse a colación. No obstante, antes que extendernos en la filigrana de estos debates, el punto que se pretende ilustrar aquí es evidenciar la existencia de fuertes tensiones y contradicciones a veces inconmensurables con respecto al proceso de etnización, incluso en la región del Pacifico colombiano. La etnización encarnada en el discurso que posibilita la Ley 70 de 1993 lejos se encontraba entonces, y menos hoy, con un absoluto consenso debido a que implica un régimen discursivo y un imaginario político que no son compartidos por diversos sectores que se consideran como negros o afrocolombianos.

Históricamente ha existido un menosprecio por el conocimiento y formas de vida de los campesinos por parte muchos miembros de la clase profesional chocoana, constituida en gran medida por profesionales quibdoseños. Incluso en personajes excepcionales y con formación antropológica como Rogerio Velásquez se pueden trazar aun algunos matices del discurso modernista que considera a los pobladores rurales como sujetos llenos de carencias e ignorancia. Es con el posicionamiento del proceso de etnización en la segunda mitad de los ochenta que se empieza a revertir este histórico desprecio modernista por las poblaciones rurales.

---

78 Funcionario Plan Pacífico, Tumaco. Diciembre de 1998. Entrevista realizada por Manuela Álvarez.

Incluso más recientemente, cuando ya se había decantado y extendido el discurso culturalista que valora las comunidades negras rurales y sus conocimientos tradicionales, se dieron tensiones en este sentido: "Cuando el AT 55, mandaron unos representantes de aquí a acompañar a Rojas Birry, la discusión fuerte fue que cómo iban a ir esos campesinos que no sabían. Porque habían otros que eran doctores, que sí sabían que estaban incluso en organizaciones sociales […]".[79]

79 William Villa Taller, marzo 4 de 2008. Quibdó.

# 3. Mediaciones y tecnologías

Desde antes de los noventa, para el Pacífico se fueron acumulando una serie de experiencias organizativas de diferente índole: desde las organizaciones sindicales (como en el caso de Maderas y Chapas de Nariño en Tumaco o el sindicato de Puertos de Colombia en Buenaventura), pasando por los diferentes capítulos de la Asociación de Usuarios Campesinos (ANUC) hasta los modelos de cooperativas o de asociaciones gremiales. Importantes movimientos cívicos con asiento en Quibdó, Buenaventura y Tumaco, tuvieron expresiones dramáticas en la segunda mitad de los ochenta y lograron algunos de sus objetivos por la mejora de la prestación de servicios públicos y de modernización de la infraestructura urbana.

Estas organizaciones y movilizaciones no suponían el discurso ni el sujeto de la etnización que habla en términos de las comunidades negras como un grupo étnico con una cultura definida por prácticas tradiciones de producción, una organización social específica, un territorio y una identidad propios. Los sujetos políticos que articulaban su discurso y agencia pasaban más por la clase (campesinos, obreros o lo popular), el ciudadano (movimientos cívicos) o lo gremial (leñateros, cultivadores de coco o cacao, etc.). Más cercanas a este sujeto político de la etnicidad podrían identificarse retrospectivamente las propuestas de corte folclorista (recuperación y difusión de las danzas y la tradición oral). En ambos casos se estaba apelando al autoreconocimiento y valoración de expresiones culturales y tradiciones de los pobladores negros del Pacífico. No obstante, cómo se articulaba lo cultural desde las perspectivas folcloristas y la pastoral es bien diferente a como se lo hace desde el proceso de etnización que se viene en los años noventa.

En términos analíticos y políticos no se puede desconocer sus contribuciones, pero tampoco se les pude confundir con lo que se presenta en los noventa por el simple hecho de que se hablara de cultura y tradición, o porque se trabajaba en los ríos con la gente sobre asuntos relacionados con la discriminación e identidad racial, o porque algunos de los activistas hoy de las organizaciones étnico-territoriales estuvieron participando entonces de dichas experiencias. No basta con plantearse 'lo cultural' para tener una propuesta organizativa como la de la etnización de las comunidades negras desplegada en los noventa ya que la noción de cultura, el contenido de la misma, y la forma como opera en una red de categorías (territorio, propiedad colectiva, prácticas tradicionales de producción, identidad, etc.) es radicalmente distinta presentándose rupturas tan radicales como aquellas que hay entre la ANUC luchando por la tierra y en nombre de los campesinos negros y las organizaciones étnico territoriales movilizándose por el territorio y en nombre de las comunidades negras como un grupo étnico como lo son los indígenas.

La emergencia y consolidación de las estrategias organizativas de la etnización de las 'comunidades negras' han sido posibles por una serie de imbricadas y cambiantes mediaciones. Estas estrategias no surgieron ni se han consolidado por la acción aislada de las 'comunidades' ni de sus activistas. Aunque estas acciones han sido cruciales, no puede desconocerse la labor de apoyo de una serie de actores que por las más disímiles razones han participado directa o indirectamente en la constitución de las organizaciones étnico-territoriales y étnico-culturales así como en el perfilamiento de sus activistas. En la teoría de los movimientos sociales, estas mediaciones son conceptualizadas como la 'red del movimiento' (Álvarez, Dagnino y Escobar 1998). Esta red se encuentra compuesta por personas, instituciones, recursos y discursos que se articulan de diversas formas para generar las condiciones de emergencia y transformación de los movimientos sociales: "[...] los movimientos sociales aparecen como el resultado de la confluencia de distintas fuerzas de la sociedad civil y no solamente como la movilización autónoma y aislada del grupo social en cuestión o como resultado de las acciones de dedicados activistas [...]" (Pardo 1997: 231).

Así, en el análisis de las dinámicas organizativas de la etnización de las 'comunidades negras' en Colombia debe prestarse atención a los tipos e impactos de las mediaciones que se han desplegado durante en los diferentes lugares y momentos. Entre las mediaciones de esta etnización encontramos que ciertas tendencias dentro de la iglesia católica, el discurso experto (de antropólogos principalmente) y algunas instancias estatales han ocupado un lugar destacado, aunque también se pueden indicar otras mediaciones relativamente marginales y más recientes —pero tan inusitadas— como las generadas por algunos empresarios. En este marco de mediaciones, no debe perderse de vista que los discursos expertos constituyen la 'moneda' y el terreno de la destilación de las 'comunidades negras' como grupo étnico. Esta 'moneda' y terreno son instrumentalizados por los diferentes mediadores (académicos, funcionarios, activistas y misioneros entre otros) quienes han sido cruciales en la etnización de las 'comunidades negras'.

## La iglesia y las organizaciones locales

Al igual que en el Chocó (como ya fue expuesto en el primer capítulo),[80] para el Pacífico nariñense la labor de ciertos

80 Aunque examinamos en el primer capítulo con algún detalle la experiencia del medio y del bajo Atrato, esto no significa que la labor de los equipos misioneros se haya limitado a estas dos áreas del Chocó. En la costa chocoana también tuvieron presencia, entre otras a través de la Obapo. Para el alto Atrato, Sandra Martínez escribía al respecto: "A mediados de la década de los ochenta el entonces Vicariato Apostólico de Quibdó crea un equipo misionero para la atención de las comunidades de los municipios de Bagadó, Lloró y parte de Quibdó (hoy municipio de Atrato), el cual se constituiría en el embrión de la Organización. Guiado por el Plan Pastoral del Vicariato, dicho equipo tenía como uno de sus frentes de trabajo el apoyo y acompañamiento a las organizaciones de base de la zona, por lo que sus actividades se centraron en la formación de líderes, la capacitación en aspectos organizativos y la realización de talleres de análisis de la realidad orientados a la identificación y el diagnóstico de la problemática social, económica, política y ambiental común a toda la región. Del equipo se desprendería el Comité de Negritudes que, sin dejar de lado la defensa de los derechos sociales y económicos, adopta la lucha por el reconocimiento de las comunidades negras en tanto minoría étnica" (2010: 171).

sectores de la iglesia también ha sido central en la emergencia y consolidación de dinámicas organizativas relacionadas con la etnización de las 'comunidades negras'.[81] La iglesia, por iniciativa propia, se encargó de dar a conocer por varias zonas del Pacífico nariñense la existencia del AT 55 de la Constitución Política. En particular, en el Patía Viejo y Grande, Mira, Mosquera, Satinga, Sanquianga y, posteriormente, en El Charco iniciaron una labor de difusión y, en muchos casos, fueron las promotoras de las ahora organizaciones étnico-territoriales que desde entonces participan en el proceso. Que la iglesia haya promovido procesos organizativos en esta parte del Pacífico, tiene que ver con la concepción que internamente han elaborado los religiosos de su labor. En particular, es expresión de que su misión desborda las prácticas evangelizadoras convencionales para contemplar otros aspectos: "Nosotros vemos, nuestra misión no estrictamente religiosa, sino en todo lo que ayude al desarrollo integral de la comunidad. Entonces vimos claramente que si no había quién nosotros teníamos que trabajar por el lado organizativo".[82]

El interés de los religiosos del Vicariato de Tumaco (convertido actualmente en Diócesis) en apuntalar el proceso organizativo a partir del modelo de etnización de las 'comunidades negras' nace de la relación que tenían con los sacerdotes y misioneros del Chocó y, en particular, por el conocimiento de la experiencia que se había dado a partir de la ACIA.[83] La Hermana Yolanda Cerón,

---

81 Aquí nos estamos refiriendo a la iglesia católica, dado que su participación en la emergencia y consolidación de la etnización de comunidades negras. En el Pacífico tienen presencia muchas otras iglesias, pero no hemos podido identificar ninguna contribución significativa de tales iglesias en estas mediaciones.

82 Entrevista con el Padre Antonio Gaviria, Bocas de Satinga. 2 de enero de 1998.

83 Esta concepción de la iglesia como instancia comprometida con el 'desarrollo' en el Pacífico nariñense no aparece por vez primera a propósito de la promoción de los procesos organizativos de los pobladores locales. Antes bien, ha acompañado el trabajo de los Carmelitas desde que les fue encargada la Misión de Tumaco a mediados del presente siglo. Desde entonces, la iglesia asumió una concepción de la evangelización no sólo en el plano espiritual, sino también en el del "progreso económico y social de la región" (Monseñor Izarar, citado por González 1982: 180). Esto se vio reflejado en la construcción de obras de

asesinada por grupos paramilitares en septiembre del 2001 por su trabajo organizativo, relataba así este primer momento:

> "Nosotros empezamos en el Vicariato el proceso de planificación, eso fue en el año 1990. Cuando empezamos las asambleas del Vicariato, apenas empezábamos a reunirnos los agentes de Pastoral y en ese momento estaba conformado ya el equipo de Pastoral Indigenista, con la mayoría de ellos de la CMV, Suizos y Alemanes, ellos acompañaban el proceso indígena Awa, todo el proceso de recuperación de tierras y los asesoraba un abogado, Miguel Vázquez, que trabajaba con Funcol y también trabajaba un poco con la OBAPO en el Chocó, él como trabajaba con el equipo de Pastoral Indigenista vino una vez y nos empezó a dar noticias sobre los planes del Pacífico que habían tanto a nivel nacional como internacional. Entonces, nosotros empezamos a inquietarnos con todo lo que había sobre planes del Pacífico y eso era como las temáticas como de las asambleas: qué hacer frente a la situación del Pacífico colombiano, en concreto el Pacífico nariñense, con todos esos planes de desarrollo que se vienen. Ya en el 91 él nos dijo, para comunidades negras se está peleando un espacio ahí, en la constitución, para que salga algo para las comunidades negras, entonces, fue realmente el EPI (Equipo de Pastoral Indigenista) a través del abogado, que nos fueron empujando primero hacia una pastoral afro, a definir una pastoral afro, a que teníamos que comprometernos con un pastoral afro" (Entrevista transcrita en Rivas 2000: 8).

---

infraestructura (como los aeropuertos de Bocas de Satinga y El Charco) y de comunicación (como Radio Mira) que, por lo demás, causaban sorpresa entre sus superiores en Europa que no estaban acostumbrados a interpretar su labor de esta forma (González 1982:110-115). Más aún, desde temprano, los esfuerzos de los religiosos se orientaron hacia la 'promoción campesina', aunque para aquel entonces eso significaba traer colonos europeos blancos que, en palabras del Perfecto, buscaba "tener una eficacia mucho mayor y más activa sobre la moralidad de la región que los sermones de los misioneros" (Citado en González 1982: 86). Ahora bien, como es evidente, existen diferencias de la iglesia de mediados de siglo que trae colonos europeos blancos a la de los noventa que promueve organizaciones étnico-territoriales.

Por su parte, el padre Antonio Gaviria relataba:

> "Yo ya había estado antes en el Chocó, de paso, y allá conocí la ACIA. En el año noventa nosotros, unos compañeros salimos de Guapi, entonces decidimos que queríamos ubicarnos en esta costa. Y fuimos a conocer el Chocó, después vinimos a conocer esta costa. Al fin nos quedamos acá porque vimos más urgencia, más necesidad. Entonces en la visita al Chocó conocí yo la ACIA y estuve conversando con la gente. De la costa es donde primero comenzaron a organizarse y a la raíz del Transitorio 55 está todo el proceso que ellos vivieron allá, porque inclusive allá me contaron que, por esa época que todavía no había salido la constitución, me contaron que habían pedido una especie de resguardo a semejanza de los indígenas y el gobierno no se los concedió. Entonces ya estaba la idea […] eso fue evolucionando hasta que en la Constitución salió eso".[84]

En el trabajo de los religiosos en torno a la reglamentación del AT 55, se dieron diferencias dependiendo de las condiciones locales. Así, mientras en algunas zonas la iglesia asumió abiertamente el trabajo organizativo que llevo a la constitución y acompañamiento de las organizaciones, en otras esta influencia ha sido menos directa o inexistente. Igualmente, mientras que en algunas organizaciones los miembros de la iglesia han contado con una profunda aceptación (dándose el caso de que un párroco fue, al mismo tiempo, miembro de una importante organización de río y de la coordinación regional), con otras organizaciones se han dado roces o abiertas diferencias ante la participación e incidencia de la iglesia.

Entre las organizaciones donde la iglesia asumió una promoción y acompañamiento activo, encontramos a aquellas del norte del Pacífico nariñense. En el caso del municipio de Olaya Herrera y Mosquera, la labor de los religiosos[85] sin duda fue crucial en surgimiento de las organizaciones étnico-territoriales: Orisa,

---

84 Entrevista citada al padre Antonio Gaviria.

85 La Parroquia del Señor de la Misericordia, creada el 23 de septiembre de 1990, está a cargo de los Hermanos Franciscanos de la Provincia de

Universan, Odemap (norte y sur) y Opromo. En palabras del padre Antonio Gaviria, una vez sancionado el AT 55:

> "[…] Armamos la primera asamblea que fue en Las Marías, en el río Satinga. Asistió mucha gente, yo calculo que eran alrededor de unas setenta personas. Nosotros pusimos la comida y la gente se transportó por su cuenta. Nosotros desde la parroquia invitamos a esa reunión. En esta asamblea se les expuso qué era el Artículo Transitorio 55. Allá llevamos a un muchacho que estaba estudiando abogacía, después se fue a Tumaco […] Él nos ayudó en la presentación del tema desde el punto de vista jurídico. Todo fue en un plano muy rudimentario, porque aquí no han existido organizaciones. Las juntas de acción comunal por aquí, eso no ha funcionado. Los Usuarios Campesinos es una cosa nominal. Las juntas de padres de familia de las escuelas es lo único que funciona, una vez al año para comenzar y después al fin del año para terminar. Hay mucha solidaridad, pero no hay organización, no había organización. Las primeras organizaciones en serio fueron estas […] La cosa fue así, las veredas eligieron un representante y después nos reunimos los representantes de las veredas y allí nombramos el presidente […] Lo usual en estas juntas, presidente, vicepresidente, secretario, vocal, como en las juntas de acción comunal. Con esta asamblea se fundó Orisa, incluso se escogió el nombre. Después de eso fue la asamblea aquí en Sanquinga. Ahí no pude estar […] pero ya estaba todo montado y los otros hermanos hicieron la asamblea, similar a ésta. Después hicimos la de Calabazal. Después yo promoví la del pueblo de Mosquera, Opromo. Me acuerdo mucho, me fui reuniendo, promovía reuniones por barrios, después hice una reunión, se eligió y eso ha funcionado muy poco. Después hicimos la de Odemap, en Satinga […] Aquí en Bocas de Satinga comenzamos a hacer asambleas en los barrios, pero eso no ha tenido eco o no sé si nosotros no trabajamos por donde debía ser". [86]

---

San Pablo Apóstol, contemplando los municipios de Olaya Herrera y Mosquera.

86 Entrevista citada al padre Antonio Gaviria.

Aunque la participación de la Parroquia fue a todas luces clave para la constitución de las estas organizaciones, no se debe pensar que estuvo sola ni se puede subvalorar la importancia de otros actores. Para este caso específico de las organizaciones de los municipios Olaya Herrera y Mosquera, el Proyecto Guandal (proyecto de cooperación técnica internacional), el grupo de trabajo de Buenaventura y el mismo Movimiento Nacional Cimarrón fueron otros de los mediadores en la génesis de estas organizaciones (Bravo 2003: 107). Con la cita del padre Antonio Gaviria se busca, además indicar la obvia participación de la Parroquia, evidenciar la representación de su protagonismo de por lo menos en algunos religiosos.[87]

Para el caso de Organichar, que cobija los municipios en el extremo norte del Pacífico nariñense (La Tola, El Charco e Iscuandé), la iglesia ha ocupado igualmente un lugar destacado, aunque se diferencia de las anteriores experiencias organizativas de Olaya Herrera y Mosquera en muchos aspectos. Una diferencia significativa ha consistido en la participación directa del párroco (el Padre Alex Jiménez del Castillo) como miembro activo de la organización y, a través de ésta, como uno de los tres coordinadores regionales del movimiento de comunidades negras en Nariño. Aunque el Padre Alex Jiménez llegó a El Charco después de la aprobación de la Ley 70 de 1993, las relaciones entre la iglesia y Organichar han sido estrechas. La expresidenta de Organichar, fundadora y principal activista de la organización, tuvo noticia del proceso que llevo al AT 55 en el evento realizado en Quibdó por la iglesia que reunió

87 Esta posición es claramente más matizada en otros religiosos. Esto fue claro en la entrevista al antropólogo y miembro de la Parroquia José Uriel López, encargado del componente de organización comunitaria (Bocas de Satinga, 24 de noviembre de 1999). Además de los anteriores, el padre William Riascos ha sido clave en esta articulación: "En Bocas de Satinga uno de los principales impulsores de la difusión de la Ley entre las comunidades locales ha sido desde inicios del proceso el padre William Riascos, sacerdote con formación antropológica quien dentro de sus labores misionales ha preparado grupos de jóvenes para comprometerse en una labor social con las comunidades llevando, al tiempo el mensaje de Cristo y la concientización alrededor de los beneficios que traería el desarrollo de la Ley 70 para las mismas" (Bravo 2003: 107).

a sacerdotes, catequistas y laicos comprometidos a principios de los noventa. Desde los inicios: "El único ente administrativo que nos apoyaba era la iglesia. Y eso le damos la gracias a la iglesia, a Monseñor Gustavo nos brindó todo su apoyo, los párrocos que llegaron aquí también. El padre Ricardo, el padre Juan y ahora que llego el padre Alex, que se nos dio de lleno. Y gracias a eso nosotros hemos podido salir adelante".[88]

Como lo anota Reinelda Perlaza, el padre Alex Jiménez se dio de lleno a la organización. No sólo fue el enlace expedito entre la Parroquia y Organichar, sino que se dedicó a participar activamente consiguiendo recursos y facilitando infraestructura, participando en los talleres y en conflictos con algunos empresarios locales (mineros, palmicheros y concheros), al igual que levantando la información necesaria para las propuestas de titulación dada su formación antropológica en el Instituto Misionero de Antropología Miguel Ángel Builes:

> "Cuando salió la Ley 70, monseñor como sabía que a mí me gustaba mucho la carreta, me consiguió la propuesta de ley. Y ya cuando vine, yo llegué a aquí a El Charco, me puse en contacto con Organichar. Organichar existía ya hacía rato, desde el Transitorio 55. Ellos habían hecho un buen trabajo. Pero de esos grupos que tratan de actuar y luego se enfrían. Entonces empezamos a reunirnos, nos reuníamos creo que todos los lunes. Y entonces yo les pasé un pequeño proyectico a los franciscanos de Francia y empezamos a desplazarnos, salíamos de viernes a domingo. Yo los acompañaba simplemente porque yo no sabía nada de esta carreta. Y Reinelda y los otros hablaban y yo simplemente observaba. Y empecé a leer, lo que es los decretos, las leyes. En un momento determinado empecé también a participar. [...] Ahí fue la expulsión de la retroexcavadora y ya luego en otra asamblea de Palenque me nombraron a mí en la coordinación departamental, quizá un poquito por el trabajo ese, por el trabajo de la retro. Yo estuve en la coordinación departamental no sé cuánto tiempo. Pero de

88 Entrevista citada a Reinelda Perlaza.

> ahí me viene acá, porque cuando estaba en la coordinación yo salía mucho, ya no cumplía ni mis labores de párroco ni en el trabajo de base de la organización. Y hace año y pico me dediqué mucho a desplazarme por el río para lo de titulación. Sobre todo a hacer etnografía, las prácticas tradicionales, historia, delimitación del territorio, trabajé bastante duro". [89]

Otra figura importante en las mediaciones de la iglesia en la etnización de la comunidad negra fue la hermana Yolanda Cerón, antes citada. En sus palabras:

> "Entonces, nosotros nos cogimos el Artículo Transitorio 55, lo estudiamos, y nos hemos dado a divulgarlo, a desplazarnos por los ríos, los que estaban en Satinga, por el río Satinga, el padre Secallina que estaba en el Charco por el río Tapaje, por el río Mataje, por Iscuandé, por la Tola. El padre Garrido y la hermana Bernarda ya venían con un proceso anterior a ese y con un proceso organizativo anterior a todo este proceso, que fue la junta pro-defensa del Patía Viejo, y él como era muy estudioso, el padre Garrido, de las comunidades negras, de la historia un poco del África, él ya había empezado a trabajarle a la gente la lucha por el derecho a la tierra, entonces ese fue un proceso como anterior. Ellos también se dieron a la divulgación del AT 55, la organización que ya existía tomó cuerpo, más con este Artículo Transitorio 55, y los demás apenas comenzábamos a divulgarlo, eso fue en el 91, empezamos a divulgar, a desplazarnos por el río Patía grande, otra hermana Luz Mery Rengifo que estaba en el río Mira se desplazó por el río Mira, y el padre Garrido y la hermana Bernarda por el Patía viejo y el río Telembí, por donde podíamos no. Y fruto de ese proceso de divulgación surgieron organizaciones campesinas. Pues ahí como te digo surgieron organizaciones de base pero campesinas, Asomira, Acapa, Onepe.... Sí, todas formadas por la iglesia, Asoproven en la carretera, junta pro defensa que ya estaba, y

89 Entrevista al padre Alex Jiménez del Castillo, miembro de Organichar. El Charco, 21 de noviembre de 1998.

> se metieron otras, de Barbacoas sobre todo, que ya estaban antes y que también acogieron la lucha: Camino Sindagua y Fundación Chigualo, cogieron pues como la causa de la defensa del territorio" (Citada en Rivas 2000: 8-9).90

Aunque en otras zonas del Pacífico nariñense la articulación de la iglesia con las organizaciones ha sido menos marcada y directa, podemos dar por ilustrado de que para esta región del Pacífico el proceso de etnización de las 'comunidades negras' como grupo étnico en general, y la emergencia de las organizaciones que apelan a la misma en particular, ha implicado una serie de mediaciones por parte de la iglesia. Hacia finales de mayo de 1992, el Vicariato resumía su labor de la siguiente manera:

> "En relación con el desarrollo del trabajo de promoción y acompañamiento de la organización de las comunidades negras del Vicariato Apostólico de Tumaco, nos permitimos poner en su conocimiento algunos de los últimos acontecimientos, con la intención de propiciar un diálogo creativo que nos permita una buena coordinación de nuestros esfuerzos y nos de algunas luces sobre las próximas tareas.
>
> 1. Los Equipos Pastorales de las parroquias han asumido con seriedad el acompañamiento y promoción de la organización de comunidades negras. Así en algunas regiones se encuentra más adelantado el proceso, por ejemplo en los ríos Satinga y Sanquianga y en el río Patía Viejo vienen trabajando tres organizaciones campesinas. Por otra parte, las veredas de Salahonda, las veredas del río Mira y las veredas del Patía Grande ya han adelantado varias reuniones y trabajos organizativos. En las veredas de la carretera se empieza el proceso.
>
> 2. Hace varios años se adelantaron trabajos organizativos en Iscuandé, La Tola y El Charco que se hace preciso retomar. En Mosquera ya se empezó la dinámica en estos días se

90 Para el momento de la entrevista Yolanda Cerón era la Coordinadora de Pastoral Social del Vicariato de Tumaco.

> realiza la primera reunión con campesinos de Roberto Payán de San José. También se vienen movilizando los campesinos y mineros de los ríos Telembí y Guelmambí.
>
> 3. En la mayoría de estos lugares se están realizando mapas de los territorios de cada comunidad y los campesinos están escribiendo pequeños informes y censos de sus principales problemas y derechos. Estos trabajos están siendo recogidos por nuestros equipos.
>
> Como puede verse ya nuestro trabajo empieza a dar los primeros frutos y se ha realizado única y exclusivamente con el esfuerzo y la buena voluntad de los misioneros y de las comunidades. Estas últimas han costeado los transportes y han atendido masivamente a las invitaciones demostrando gran interés".[91]

Las mediaciones de la iglesia en el surgimiento y apoyo a las nacientes dinámicas organizativas no fueron exclusivas del Pacífico nariñense (o del Chocó, como vimos en el primer capítulo). En el Valle del Cauca se encuentra también esta influencia. Víctor Guevara, uno de los miembros más destacados del Palenque el Congal (PCN), indicaba la gestión de la iglesia católica en la creación de algunas organizaciones a comienzos de los noventa:

> "Durante este periodo, en el año de 1990 la movilización social en la zona rural del municipio de Buenaventura al igual que en el conjunto del Litoral Pacífico, comenzó a construir una nueva página, al gestarse una iniciativa organizativa de carácter comunitario impulsado entre otros sectores por la iglesia católica en cabeza de los sacerdotes: Joaquín Mayorga quien oficiaba como responsable en la iglesia del río Naya hasta el río Raposo y el padre Antonio quien era responsable de la iglesia del Cinco y le correspondía atender hasta el río Anchicayá, quienes tenían a su cargo la atención de la catequesis en la zona rural" (Citado por Cassiani 2003: 149-150).

---

91 Carta con referencia a la Comisión Especial para las Comunidades Negras. Tumaco, mayo 22 de 1992.

De ahí que, estos

> "[…] sacerdotes pusieron en el centro de su trabajo misional el impulsar la organización comunitaria, teniendo como base a los catequistas de los ríos. Conforman para tales efectos las primeras organizaciones en los ríos Anchicayá y Calambre, conocidas como el comité pro defensa del río Anchicayá y 'el comité pro defensa de los intereses del Cajambre' Codincan" (Cassiani 2003: 150).

Una vez constituidas, estas organizaciones contaron además con el apoyo de diferentes entidades como: "[…] el Sena, la Alcaldía, la CEE, 'Asociación Municipal de Jóvenes', la Corporación Autónoma Regional del Cauca, CVC, quienes ayudaron a ampliar la gestación organizativa hacia los ríos Naya, Yurumanguí, Raposo, Calima, Mallorquín y Dagua […]" (Cassiani 2003: 150). Este proceso es relatado por un activista en los siguientes términos:

> "El modelo de la ACIA nos mostró el camino hacia donde enfocar nuestro trabajo. Esto significó para nosotros un cambio en el proyecto de vida. Nos volcamos a trabajar en los ríos. Ya existían algunas organizaciones y algunos antecedentes en la región. La experiencia del trabajo de Monseñor Valencia Cano estaba vigente en algunas organizaciones como el 'Comité pro-defensa del río Anchicayá' que existía antes de nuestra llegada a la región. Luego se crearon organizaciones similares para el río Cajambre en la que si influimos. Un sacerdote que trabajaba en los ríos Naya y Cajambre, Joaquín Mayorga, dinamiza el trabajo organizativo en estos ríos con el modelo del río Anchicayá. Otro sacerdote oriundo del Naya se ordena en el río y su acto de ordenamiento que reúna a toda la comunidad es aprovechado por nosotros para informar a las gentes sobre los avances que se tenían en la discusión con el gobierno sobre los derechos territoriales para las comunidades negras. En ese momento todavía éramos la 'Coordinadora de organizaciones negras'. Luego comenzamos la organización en los demás ríos de Buenaventura. Inicialmente nos tocó movilizarnos con nuestros propios recursos. Algunos de nosotros trabajábamos e invertíamos parte de nuestros

> salarios en movilizarnos a los ríos. Luego a través de María Lucia Hurtado que trabajaba en la CVC y de Libia Grueso en el Sena se consiguieron los primeros dineros de proyectos que permitieron trabajar en mejores condiciones" (Citado en Agudelo 2005: 182).

Según una de las publicaciones de Cimarrón de la época, en el contexto de un encuentro promovido por la iglesia para celebrar la ordenación de uno de sus sacerdotes se crea un grupo de apoyo en el cual participan diferentes entidades:

> "En la zona aledaña a Buenaventura, el Pacífico sur, un aporte muy importante en la difusión del AT 55 lo desarrolló un Grupo de Apoyo a la Organización Campesina, que se creó el 22 de noviembre de 1991, en Merizalde, en un encuentro campesino promovido por la Parroquia para celebrar la ordenación del compañero Cimarrón Gilberto Garcés. En un comienzo el grupo de apoyo lo integraron Cimarrón, la Coordinadora de Comunidades Negras, el Instituto Matía Mulumba, Plan Padrinos, Afro ITI, Colectivo Gerardo Valencia Cano y Otras Organizaciones. Su objetivo central era desarrollar unidad de acción en la difusión y promoción de la organización campesina y el AT 55. Poco tiempo después, el grupo de apoyo desapareció cuando la Coordinadora Nacional de Comunidades Negras cambió el nombre por Organización de Comunidades Negras, que promueve un proceso de coordinación de las organizaciones campesinas y algunas del sector urbano de Buenaventura frente al desarrollo de la negociación con el gobierno del AT 55" (*Cuadernos del Cimarrón* 1992: 14).

En una entrevista a Trifilo Viveros, comisionado por el Valle del Cauca a la Comisión Especial para las Comunidades Negras, se reconoce el impulso organizativo en la costa Pacífica del Valle del Cauca se produce con la Constitución Política de 1991: "En el Valle, antes del AT 55 existían unas organizaciones sobre todo en el casco urbano de Buenaventura, pero no eran unas organizaciones de la categoría de las que tenemos ahora […] las organizaciones grandes, fuertes y mayoritarias de las comunidades negras, se iniciaron a partir del nacimiento de la Constitución" (Viveros

1993: 29). Para Viveros la reunión de ordenamiento de Gilberto Garcés es precisamente un importante mojón en el proceso organizativo en el Valle del Cauca, asociado con la difusión del AT 55 y la consolidación de estas organizaciones de mayorías de las comunidades negras a las que se refería antes:

> "[…] hicimos un gran encuentro en Puerto Merizalde, del 22 al 24 de noviembre, para reflexionar acerca de la situación de las comunidades y abrir el espacio para el conocimiento del Artículo Transitorio 55 en todas las comunidades del Litoral Pacífico y del resto del país. Fue un gran encuentro donde se ordenó un compañero luchador por los derechos humanos de las comunidades negras de Colombia, el compañero Gilberto Garcés. A partir de allí iniciamos un proceso organizativo fuerte a nivel del río Naya, con 46 comités veredales y que se llama Odeinca (Organización para la defensa de los intereses y derechos de las comunidades negras del río Naya). Tenemos además la organización Apunury (Asociación Popular de Negros Unidos de Yurumanguí), la Codinca (Comité para la defensa de los intereses del río Cajambre) y así otras organizaciones. Son en total 16 organizaciones de río y otras organizaciones del caso urbano de Buenaventura, que conformamos el conjunto organizativo de la Costa Pacífica Vallecaucana" (Viveros 1993: 29-30).

En el Pacífico colombiano, es el Cauca donde menos relevante ha sido la iglesia en las dinámicas organizativas de carácter étnico:

> "A diferencia del Chocó o Nariño, donde la i glesia ha jugado un rol más institucional de apoyo e incluso ha sido uno de los principales impulsores de estos procesos organizativos, en el Cauca la relación con este proceso ha sido, hasta el momento de nuestra investigación, más bien producto de iniciativas individuales" (Agudelo 2002: 59).

Esto no significa que ha estado totalmente al margen como lo evidencia el antropólogo y líder comunitario Gerardo Bazán: "Recuerdo que la primera vez que nos enteramos de lo que estaba pasando con la nueva constitución y lo de transitorio 55 fue cuando

la iglesia nos invitó a algunos a que fuéramos a una reunión que se hizo en Buenaventura. Esto fue a finales de 1991" (Citado por Agudelo 2002: 253). No obstante estos trabajos puntuales, si se compara con la relevancia de ciertos sectores de la iglesia en otros departamentos del Pacífico, el Cauca es donde menor relevancia y presencia ha tenido ésta en el proceso organizativo articulado a la etnización de 'comunidades negras'.

Para el conjunto de la región del Pacífico, Mauricio Pardo ha argumentado que el mayor éxito organizativo de la ACIA (en el Chocó) y Acapa (en Nariño) deben atribuirse en gran parte a que las mediaciones de la iglesia han sido mayores y mucho más cercano el seguimiento:

> "Este acompañamiento por varios años permitió la capacitación de líderes nativos, la consolidación de prácticas organizativas, la sedimentación de discursos, el establecimiento de relaciones y el conocimiento de fuentes de recursos, factores estos de difícil alcance para una asociación de pobladores en una selva alejada de los circuitos nacionales" (2002: 67).

Para los procesos organizativos que se han consolidado en el Caribe continental colombiano, la iglesia también ha sido relevante. Al respecto, Alfonso Cassiani escribe:

> "[...] la iglesia, fue indudablemente un valioso aliado en las diferentes localidades [...] La presencia de religiosos en marco del proceso de conformación del Proceso Social de Comunidades Negras en la Costa Caribe, se dio en tres niveles. El primero lo constituyen aquellas expresiones religiosas con las que se interactúa, tal fue el caso de las Comunidades Eclesiástica de Base y la Legión de María, con quienes se desarrollaban actividades conjuntas y se intercambiaban invitaciones a los diferentes eventos programados por una u otra parte.
> El segundo lo constituyen los que apoyaron el trabajo de Comunidades Negras en forma directa, asumiendo compromisos por su mismo carácter sin ser parte de organización de Comunidades Negras alguna, tal es el caso

> de las Monjas que apoyaron e impulsaron la conformación del Comité Organizador del Barrio Nariño y que se alejaron del trabajo en virtud a que fueron trasladadas. La parroquia de la Bahía y con esta el Equipo Misionero de la Bahía, EMBA, Equipo que se inicia con la posesión el 15 de mayo de 1965 del padre Pedro Nel Luna, como primer párroco de Pasacaballos, para trabajar estrechamente con él, fue escogido Segismundo Acosta 'cariñosamente llamado Segito' y quienes se constituyeron en cofundadores del Equipo Misionero de la Bahía, el cual estaba constituido por sacerdotes, religiosas y laicos, la que asumió como opción el fortalecimiento de la identidad étnica, histórica y cultural de las comunidades de la bahía, a tal punto que conformaron un grupo de delegados con representantes de cada comunidad, con los que además de analizar y contextualizar la palabra bíblica, se analiza la realidad de cada comunidad, desde la perspectiva de la identidad, siendo facilitadores del proceso organizativo de comunidades negras, de igual manera la iglesia de María la Baja y Malagana, que han apoyado a través de la convocatoria y vinculación directo al trabajo de manera directa en las diferentes actividades y en la gestión, de manera que las parroquias en las zonas señaladas se han vinculado al trabajo con poyo humano y logístico principalmente.
>
> El tercer nivel está conformado por quienes asumieron compromiso y se vincularon al trabajo e incluso llegaron a hacer parte de las diferentes instancias de coordinación y orientación, tal es el caso del padre Willian Riascos de la orden de los franciscanos y Ubaldo Santos, quienes fueron pilares de mucha importancia en sus respectivas sitios, al tiempo que fueron protagonistas del trabajo que se desarrolló en torno a la conformación de la Pastoral Afrocolombiana.
>
> Con todo ello las relaciones con la iglesia han sido gratas y cordiales, pero sobre todo beneficiosas para las comunidades" (1999: 59-60).

Los móviles por los cuales algunos sectores de la iglesia se han volcado con mayor o menor intensidad a la mediación del proceso de etnización de las 'comunidades negras' ameritan una investigación en sí misma que aún está por realizarse y que escapa

a los alcances de este texto.[92] En esta investigación debe partir de reconocer la diferencia no sólo entre los diferentes sectores y órdenes religiosas al respecto, sino también entre los distintos lugares. No se puede perder de vista que no hay algo así como una política y acción única y monolítica de la iglesia al respecto, sino tendencias que deben ser explicables en sus articulaciones locales donde a veces el peso de algunos individuos constituye un factor determinante. Además, esta investigación tendrá que elaborar una genealogía de lo que hoy se conoce como la pastoral afroamericana y de sus entramados con la teología de la liberación.[93] La opción por los 'pobres' y la interpretación del evangelio desde una perspectiva emancipadora, permiten explicar el énfasis en los procesos organizativos y populares. Un elemento relevante para tomar en cuenta en este proceso ha sido la formación antropológica que han tenido muchos de los párrocos y laicos.[94]

## El estado: Comisión Especial, Proyecto Biopacífico y PMNR

Las mediaciones del estado han sido tan profundas como las de la iglesia, pero han estado más marcadas por ambigüedades y tensiones en diferentes planos. Aunque algunos quisieran ver al estado simplemente como una entidad monolítica contra la cual el movimiento organizativo ha desplegado sus luchas y alcanzado sus conquistas (y, sin lugar a dudas, en parte esto es cierto), la relación y lugar del estado en el proceso de etnización son mucho más complejos. No únicamente adversario, no siempre fácilmente reconocibles los límites entre éste y las organizaciones y sus activistas.

---

92 En el primer capítulo se indicaron algunos de estos móviles. Para una profundización sobre este aspecto ver el libro publicado por Centro de Pastoral Afrocolombiana (Cepac 2003).

93 Para un recuento del surgimiento y objetivos de la pastoral afroamericana véase Agudelo (2005: 52-54). Para una historia etnográfica de las intervenciones de la iglesia en el Pacífico caucano, véase Niño (2001).

94 En esta formación ha sido muy importante el Instituto Antropológico Misionero Miguel Ángel Builes con sede en Medellín (una ciudad del interior del país) y universidades como la del Cauca.

El grueso de las interpretaciones convencionales realizadas desde las ciencias políticas, la economía o la sociología han considerado al estado como una entidad abstracta, monolítica e institucionalizada, escindido de la sociedad, con funciones de control territorial, de representación política de los intereses comunes de sus ciudadanos y de monopolización del uso de las armas (Bolívar 2006). Desde estas interpretaciones, el trabajo del estado es el resultado planificado de una serie de aparatos con funciones definidas y complementarias en una relación jerárquica que va de lo central-general a lo local-particular. Estas interpretaciones han sido cuestionadas por los análisis marxistas que evidencian el estado como un medio de dominación de clase. No obstante, este tipo de críticas continúan suponiendo al estado como una entidad separada de la sociedad que puede llevar a cabo su labor de dominación debido a que logra ser investida de 'legitimidad' o 'consenso' mediante un proceso ideológico de ocultamiento de sus intereses de clase. Sea dominio de clase (interpretación marxista) o representación del bienestar general de los ciudadanos (interpretación liberal), el estado se lo representa como una entidad discreta, con determinados propósitos (confesados o no), que se diferencia de la sociedad y depositario del poder que ejerce a voluntad a través de sus múltiples aparatos (Hall [1984] 2010).

Desde estas perspectivas, sin embargo, no se han contemplado las ataduras profundas que constituyen al estado como un hecho cultural, tornando problemática una tersa distinción entre sociedad y el estado, al igual que los supuestos del estado como una entidad monolítica y coherente (Gupta 1995, Mitchell 1991); detrás de la cual se encuentra, por lo demás, una narrativa antropomorfizante del mismo. Una aproximación al estado como hecho cultural evidencia la existencia de un denso entramado de representaciones, prácticas y relaciones de poder tejidas en torno a las instituciones estatales y los funcionarios que las encarnan y que varían significativamente de acuerdo con las diferentes posiciones de los actores (Gupta 1995: 392). Y es precisamente al interior de esta multiacentualidad de conversaciones y experiencias en las que opera el estado, en donde circulan, se apropian y se transforman sus programas y representaciones. Por tanto, dichas interacciones cotidianas no sólo re-presentan al estado, sino que también lo corporalizan (Herron 1998: 242). Es en este punto

donde se hace pensable conceptualmente y metodológicamente posible una etnografía del estado.

A partir de este enfoque, entonces, se diluye el abismo entre el estado y la sociedad, tornándose dicha separación en objeto de análisis en tanto un elemento nodal de la arquitectura discursiva que permite determinados ejercicios de poder, de diferenciación, de administración, de destinación de cuerpos y recursos propios del orden político moderno (Mitchell 1991: 78). Así, el estado (como aparato separado de la sociedad y como una entidad coherente antropologizada) es un efecto estructural externo de una serie de tecnologías políticas.

Para comprender las mediaciones del estado en la etnización de las 'comunidades negras' se requiere una perspectiva etnográfica del estado. Existe la tendencia a imaginar al estado como una entidad monolítica definida por una racionalidad única que recorre todos y cada uno de sus planos, sus acciones y los agentes que lo encarnan y actúan a su nombre (o en su contra). Desde una perspectiva etnográfica, estas narrativas que se introducen sobre el estado deben ser objeto de examen al igual que las innumerables prácticas rituales, burocráticas y cotidianas en las cuales el estado es escenificado, confrontado y recreado en diversos contextos sociales donde confluyen múltiples sujetos y subjetividades. El estado como aparato y racionalidad más allá de las representaciones, relaciones y prácticas encarnadas en las infinitas acciones en donde se pone en juego su existencia, es el 'estado-mito' que tiende a naturalizarse para fijar relaciones de poder en el cuerpo social apelando a trascendentales.

Los alcances y características de las mediaciones del estado en el proceso de etnización de las comunidades negras han variado no sólo en el tiempo, sino también en el espacio y planos que se ponen en juego. Sin duda, estas mediaciones son contradictorias y se encuentran plagadas de tensiones. Debe tenerse presente, sin embargo, que el sustrato y las condiciones de posibilidad del movimiento organizativo (tanto en sus narrativas como estrategias) no son sólo las 'comunidades' con sus prácticas tradicionales, cultura, e identidad que las constituyen como grupo étnico ni sus líderes, sino también el entramado institucional estatal sobre y a

partir del cual operan. El reconocimiento de derechos étnicos, los recursos discursivos y materiales desplegados, así como la intervención sobre los imaginarios y subjetividades que constituyen la etnización de 'comunidades negras' y sus organizaciones no se dan en un vacío ni remiten única y exclusivamente a las 'comunidades' y activistas. Al contrario, es el estado (y a unos entramados institucionales y jurídicos concretos) a los que se apela y se enfrenta, pero también desde los cuales esta etnización y organizaciones emergen y que definen el horizonte de sus posibilidades como sujeto político y de derechos.

La Comisión Especial para las Comunidades Negras (CECN), el Proyecto Biopacífico (PBP) y los Comités Regionales (CR) del Programa de Manejo de Recursos Naturales del Ministerio del Medio Ambiente constituyen tres espacios en los cuales se han producido mediaciones del estado en la etnización de las 'comunidades negras'.[95] No son los únicos, pero sí los más relevantes en los contenidos concretos y las técnicas desplegadas en esta etnización con mayor cubrimiento e impacto. Como se expuso en el anterior capítulo, es en la CECN donde se destila y se negocian los términos concretos de la etnicidad de las comunidades negras. Al hacer una análisis de discurso de las diferentes actas y documentación de la CECN compiladas por su Secretaría Técnica, se pueden percibir cómo se van puntuando (no en pocas ocasiones con antagonismos y desacuerdos) en direcciones determinadas el contenido de nociones como 'prácticas tradicionales de producción', 'organización social', 'identidad', 'cultura' o 'territorio' que le darían un sentido específico a la etnización de 'comunidades negras' que termina plasmada en la ley. La situación no fue la de unos representantes de las comunidades que tenían los contenidos de la ley y sus categorizaciones ya definidas de antemano en sus cabezas, limitándose a forcejear con unos funcionarios del estado

95 Además de estos, la lista los espacios y planos de mediación es extensa y comprende proyectos, programas e instituciones como el Proyecto Guandal, el Proyecto Manglares, el Proyecto Naidí, el Proyecto de Zonificación Ecológica del Pacífico, el Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, Agenda Pacífico Siglo XXI, etc., al igual que las divisiones, cargos o comités que se han introducido en los ministerios, secretarias e institutos (en el plano nacional, regional y local).

(ligados al gobierno) ayudados o no por algunos académicos y políticos que hacían parte de la CECN.[96]

Como se presentó antes, había concepciones encontradas de los alcances de la ley expresados en el gobierno (con la cual

96 Una labor investigativa por desarrollar es pesquisar cómo algunos de aspectos discursivos de las organizaciones nacen en este contexto de negociación ya sea por conocer de primera mano otras experiencias e historias organizativas o por los elementos que los 'expertos' ponían a circular en la las discusiones. Muchos elementos han llamado mi atención en la lectura de las actas, documentos y transcripciones de las discusiones, pero ninguno tanto como una intervención que hacía el antropólogo François Correa, recogida en el acta 2 de la subcomisión de identidad cultural, realizada el 26 de febrero de 1993, en la cual estuvieron presentes varios representantes de las organizaciones. Después de un álgido debate sobre cómo entender la identidad cultural afrocolombiana, donde eran obvios muchos desacuerdos e inconmensurabilidades, Correa termina su intervención con los siguientes elementos: "Para avanzar quiero mencionar cuatro derechos humanos, expresados en el campo político, válidos para cualquier población: 1. El derecho al reconocimiento de ser. Parece evidente, pero no lo es si respondemos al proceso de segregación y desconocimiento de la población afrocolombiana en Colombia. Cómo darle el contenido, depende de los diferentes contextos. 2. El derecho al espacio para ser: el derecho al territorio. 3. El derecho a la capacidad política de dicha población para tomar sus propias decisiones, es decir, que sea autónoma en decidir sobre su futuro. 4. Dar contenido a ese futuro y plantear su camino de desarrollo. Esos cuatro derechos fundamentales no hacen distinción de edad, ni de color racial, sino que responden a contenidos distintos" (pág. 14). Esta acta fue publicada en la revista *América Negra*, en el número 6 de diciembre de 1993. Quienes están familiarizados con la literatura del movimiento organizativo de comunidades negras, se sorprenderán sin duda del estrecho paralelo de este planteamiento con los principios establecidos unos meses más tarde en la Tercera Asamblea de Comunidades Negras para definir el entonces naciente Proceso de Comunidades Negras (Grueso 2000: 73-75). Mi intención trayendo a colación este ejemplo no radica en desconocer que una cosa es decir algo en términos teóricos (y en relación con derechos humanos) y otra darle contenido conceptual y político desde la construcción organizativa en el marco de la etnización, sino más bien llamar la atención de que tal vez (y puedo estar equivocado en este ejemplo concreto) los procesos de concertación y negociación deben ser examinados a la luz de los aprendizajes mutuos, incluso si este se limita al ejercicio de adquirir mayor claridad sobre las ideas propias al tener que exponerlas y defenderlas frente a otros.

no cerraban filas todos los funcionarios, por lo demás) y en las organizaciones (donde había matices, no tanto a la hora de presentar los documentos sino en las intervenciones de los comisionados). Pero más allá de esto, la mediación estatal en la CECN debe entenderse más en cómo el terreno y la racionalidad misma en el que se daban las disputas y donde se establecían los consensos. Esto es, los representantes de las organizaciones diferían de los contenidos y alcances de la ley, pero las discusiones se daban con base en la racionalidad del conocimiento del estado (que es la de los expertos) y, más aun, en el plano de precisar en un discurso jurídico una 'realidad' sobre la que no sólo se legisla, sino que se produce. En algunas ocasiones se recurre a la lengua palenquera o al alabao, pero como performances que no rompen sino que apuntalan el terreno y la racionalidad estatales. Los procesos de traducción de experiencias de los mismos representantes, así como de las 'comunidades' movilizadas en las innumerables actividades (sobre lo que volveré pronto), en términos del lenguaje del estado y de una fijación jurídica que no tolera la ambigüedad o la contradicción, no es unidimensional ni un simple ejercicio de verter un contenido ya definido en otro molde. Es, al contrario, un proceso de creación, de interpelación de los criterios con los cuales se piensa y experimenta el mundo y, en consecuencia, de cómo se actúa (o no) sobre el mismo.

Otra importante arista de las mediaciones estatales en la etnización de las 'comunidades negras' en el contexto de la CECN tiene que ver con los recursos económicos que se destinaron para financiar decenas de talleres de difusión del AT 55 y de consulta a las comunidades sobre los posibles contenidos de la ley, la gran mayoría de ellos en el Pacífico colombiano. Por tanto, fueron innumerables movilizaciones y reuniones que financiaron total o parcialmente distintas instancias estatales permitiendo que los líderes de las organizaciones se encontrasen en repetidas ocasiones en escala departamental, regional o nacional. Sin duda esta mediación en lo financiero es relevante, pero me gustaría llamar la atención sobre cómo fueron interpeladas ciertas experiencias, recuerdos, conocimientos, relaciones, de múltiples pobladores locales o de sus representantes en términos de inscripciones organizativas, de formatos de talleres, de performance de la tradición y de la autoridad. Más adelante, en las técnicas de invención y las formas

de visualización, desarrollaré este punto. Por ahora, baste anotar que un conjunto de técnicas como la organización de base, la asamblea o el taller y de formas de visualización como el censo o el mapa no son simple herramientas neutrales cuya única función consiste en recolectar una 'información' existente de antemano para hacer la propuesta de las 'comunidades'. Es precisamente en este plano donde habría que situar las mediaciones estales en la CECN.

El PBP es otro escenario de mediación del estado del proceso de etnización de las 'comunidades negras'. Para algunos activistas (sobre todo ligados al sector del PCN, pero no exclusivamente) y académicos (cfr. Escobar 2010), el PBP ha sido una de las más valiosas experiencias de concertación de las 'comunidades negras'. Financiado por aportes del Fondo Global para el Medio Ambiente (GEF),[97] el PBP fue diseñado con la intención de consolidar una estrategia para la conservación y el manejo sostenible de la biodiversidad en así denominada región del Chocó biogeográfico. En términos de su primer plan operativo: "[...] se busca ir más allá de las simples medidas de control sobre el uso de los recursos naturales y generar una nueva estrategia de desarrollo para la población ubicada en el región, basada en la protección y uso sostenible de la biodiversidad en lugar de su extracción y destrucción" (PBP 1993: 3). Conocer, valorar, movilizar y formular-asignar, fueron las cuatro áreas de acción contempladas en dicho plan operativo. Aunque inicialmente perfilado como un proyecto con una visión biologicista de biodiversidad en la región del Pacífico colombiano y sin participación significativa de las poblaciones locales, debido a un sinnúmero de presiones externas (como una desfavorable evaluación y al posicionamiento de las organizaciones étnicas indígenas y negras de la región), el PBP entró en una dinámica de concertación y de participación de representantes de ciertos sectores organizados de 'comunidades negras' que lo llevo a la reformulación no sólo de su plan operativo, sino también de su

97 Este fondo se desprende Acuerdo de Río (Brasil), en particular del Convenio sobre la Diversidad Biológica de 1993. Biopacífico fue financiado con recursos de la GEF y del gobierno suizo, con la participación del PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo) y el Ministerio del Medio Ambiente. Volveré en el siguiente capítulo sobre este proyecto y el giro biodiverso.

encuadre conceptual sobre la biodiversidad del Pacífico (Agudelo 2005, Escobar 2010).

Las mediaciones del PBP se establecen en varios planos. El más evidente es el que se deriva de haber sido uno de los espacios más importantes de interlocución, disputa y concertación de múltiples organizaciones étnico territoriales y étnico culturales a lo largo de la región del Pacífico. Algunas organizaciones, como la red de Mujeres Matamba y Guasá en el Cauca (Asher 2009), se originan por el decidido impulso de PBP. En algunos lugares los resultados más ostensibles del PBP están justamente en el apoyo brindado a los procesos organizativos (Agudelo 2005, Oslender 2008). Una vez sancionada la Ley 70 de 1993, entre 1995 y 1998, el PBP se convirtió en un escenario de posicionamiento organizativo regional (sobre todo de aquellas organizaciones ligadas al PCN) en tanto se estableció un 'comité ampliado' con participación de los representantes de las organizaciones (y la difusión y consulta a las poblaciones locales mediante eventos financiados por el proyecto) para definir los criterios de intervención y diseñar el plan operativo. La mediación consistió, en este primer plano, en poner a circular una serie de nociones (como las de biodiversidad) y a establecer un debate sobre unas problemáticas (sobre la conservación y manejo de la diversidad biológica) entre los activistas de las organizaciones y los habitantes del Pacífico colombiano. De esta forma, un término como biodiversidad ampliamente desconocido antes del PBP es hoy central en los imaginarios de los pobladores locales y los activistas sobre la región. A raíz de las discusiones en múltiples escalas agenciadas por los activistas, en el discurso institucional del PBP este término es transformado en su significado inicial de mera diversidad biológica a uno en el cual esta diversidad biológica se asocia y es el resultado de la diferencia cultural de los grupos étnicos que han habitado la región. Más aún, es en el contexto de estas discusiones y concertaciones en el cual nacen otras nociones en las mismas organizaciones como la de 'territorio-región'. Así, la asociación ya establecida entre las 'comunidades negras', el 'territorio' y la 'naturaleza' se troquela y profundiza a través de las mediaciones del PBP.

Finalmente, entre los espacios de mediación estatal se hace relevante mencionar el Programa de Manejo de Recursos Naturales

(PMRN) del Ministerio del Medio Ambiente y, más concretamente, los Comités Regionales para la titulación colectiva de las comunidades negras. El PMRN es un programa aprobado en 1993 por el gobierno nacional que recibe recursos provenientes de un préstamo con el Banco Mundial en agosto de 1994 para, entre otros objetivos, adelantar la titulación colectiva indicada en la Ley 70.[98] El PMRN partía del supuesto de que existía una correlación entre la conservación de la biodiversidad y la titulación colectiva a las comunidades negras e indígenas de la región como se desprendía de la experiencia del Amazonas: "El Programa opta por apoyar el proceso de titulación colectiva con el convencimiento que tendrá un impacto favorable sobre la biodiversidad, tal como lo ha demostrado la constitución de resguardos indígenas en la región amazónica" (Sánchez y Roldan 2002: 17).

La titulación colectiva de las comunidades negras apoyada por el PMRN se dio mediante los Comités Regionales, los cuales eran un 'espacio mixto' donde confluían no sólo diferentes instituciones del estado (de las cuales la Red de Solidaridad Social —adscrita a la presidencia— como la entidad coordinadora), sino también las organizaciones étnico territoriales negras y las indígenas. Diseñados como escenarios de concertación, los comités regionales buscaban definir los criterios para la priorización de la destinación de los recursos y seguimiento de las diferentes etapas implicadas en la obtener el título colectivo. Los procesos de titulación contemplaban diferentes etapas: capacitación, conformación de los consejos o autoridades internas, concertación intra e interétnica y definición de linderos, y, una vez obtenido el título, reglamentación del uso de los recursos naturales comprendidos en la titulación colectiva (Sánchez y Roldan 2002: 14).

En su evaluación del PMRN, Enrique Sánchez y Roque Roldán (2002: 29-30) consideran que su mayor logro fue la titulación colectiva de comunidades negras ya que de las 2,3 millones de hectáreas que se consideraron como meta en el Plan de Acción se consiguió titular 2,38 millones que corresponden a 58 consejos comunitarios. En

98 El préstamo ascendió a 39 millones de dólares, de los cuales 3,25 serían destinados a la titulación (Offen 2003: 45).

este marco, "con recursos del Programa se capacitó a los dirigentes comunitarios en 36 eventos y fueron las mismas organizaciones y Consejos Comunitarios los que realizaron parte de los estudios que la ley exige para que un globo de terreno sea reconocido como de propiedad colectiva" (Sánchez y Roldan 2002: 30).

Ahora bien, el Banco Mundial no se limitó a entregar el dinero del préstamo, sino que estuvo estrechamente ligado en el diseño y monitoreo del Programa. En palabras del Diomedes Londoño, quien fuera el coordinador técnico del PMRN en el Ministerio:

> "El Banco Mundial ha estado revisando muy de cerca el cumplimiento de los proyectos de PMRN. Estos organismos financieros han participado no solamente en la financiación sino también en la discusión de políticas. El Banco ha sido un factor de presión importante para el cumplimiento de la titulación a comunidades negras e indígenas. Cuando los planes se retrasan el Banco Mundial le pide cuentas al ministerio" (Citado por Agudelo 2005: 79).

El Director Sectorial de la Unidad de Desarrollo Social para América Latina y el Caribe del Banco Mundial, Shelton H. Davis, en su prefacio al informe de evaluación del PMNR, no sólo reconoce la correspondencia de la titulación colectiva de comunidades negras con las nuevas políticas del Banco Mundial, sino la participación de este último en la 'asistencia' en el diseño del PMRN:

> "[...] una de las razones por las cuales el Banco Mundial estaba preparado para financiar estos componentes de titulación colectiva de tierras fue su propia política sobre pueblos indígenas (Directriz Operativa 4.20), la cual entró en vigencia en 1991. La política hace énfasis en la protección de los derechos territoriales de los pueblos indígenas y otros grupos étnicos vulnerables y dependientes de la tierra y los recursos. Es interesante anotar que, durante el mismo año en que la Directriz Operativa entró en vigencia el gobierno colombiano estaba preparando el PMRN (con la asistencia del Banco), y también se refrendó la Constitución Nacional" (Davis 2002: VIII).

En otras ocasiones, la intervención del Banco Mundial ha pasado por la interacción directa con los consejos comunitarios para la financiación de los planes de manejo desprendidos de la titulación colectiva. Ante la magnitud de los recursos y la intervención del PMRN, el geógrafo Karl Offen (2003: 59) se muestra sorprendido que algunos académicos (para no mencionar a los activistas) describan la titulación como si hubiese sido dictado por los movimientos sociales como el PCN, apocando con ello el lugar e impacto de las políticas del Banco Mundial para América Latina a través de las condiciones y seguimiento que se le hizo al préstamo dado al PMRN.

Con lo significativo que puede ser pensar en las mediaciones en términos del flujo de recursos y las conexiones con agendas estatales o globales (como las del Banco Mundial), no puede perderse de vista otras mediaciones más sutiles, pero tal vez más profundas. Un buen punto de partida es una observación hecha por Sánchez y Roldán en el mismo informe de evaluación:

> "El proceso de titulación generó un movimiento intelectual en las mismas comunidades, donde viejos, cazadores, recolectores y médicos tradicionales se dieron a la tarea de reconstruir la historia de la ocupación de los territorios comunitarios y de explicar, desde la propia perspectiva, la importancia y usos de los recursos naturales en ellos existentes. Se redescubrieron sitios y recursos, se recobró la toponimia de muchos ríos y quebradas, se revivieron hechos históricos y se puso en evidencia los riesgos y peligros de los usos indebidos de los recursos
> Parte de este saber quedó consignado en los mapas y memorias elaborados en talleres de cartografía social y recorridos -*monteos*- hechos por los expertos comunitarios en el conocimiento del territorio pero, como lo reconocen algunos de los dirigentes afrocolombianos, lo más importante fue el hecho de poner a trabajar juntos a jóvenes y viejos, hombres y mujeres y socializar un conocimiento tradicional sobre los recursos biológicos y sobre el territorio comunitario como parte de la propia identidad. Algunos de estos materiales quedaron consignados en las cartillas y materiales de capacitación" (2002: 36-37).

Es precisamente en este movimiento intelectual de las mismas comunidades, en lo local y con la participación de viejos y jóvenes, mujeres y hombres, donde calan más hondo las mediaciones estatales en la etnización de comunidades negras con la titulación colectiva. La constitución del consejo comunitario, por ejemplo, demanda unos estatutos y plan de manejo escritos, supone unos canales de interlocución y representación, busca la agencia de un específico vínculo entre el lugar y sus habitantes así como promueve una política cultural y ambiental específica. Todo esto es posible por una intervención (el movimiento intelectual al que se referían Sánchez y Roldán) en la cotidianidad y percepciones de los pobladores locales. En esta intervención todo un ejército de expertos (en la elaboración de los mapas requeridos, la escritura de la historia, organización social y cultura de la comunidad, en la definición de los estatutos necesarios, etc.) media el movimiento intelectual de los pobladores locales asociado al proceso de titulación colectiva.

Como lo expondré en siguiente aparte, este movimiento intelectual puso en juego una serie de técnicas de invención y formas de visualización que construyen activamente las nociones mismas de territorio, tradición, comunidad, cultura e identidad así como intervienen en el plano de las subjetividades y percepciones individuales y colectivas sobre sí, sobre los otros, sobre el pasado, el presente, el futuro, el espacio y el entorno social y natural. Lo que está en juego en la capacitación, en la planificación, en el ordenamiento o en la mapificación no son un conjunto de herramientas 'neutrales' y 'objetivas' para transcripción mecánica de realidades preexistentes. Estas herramientas son instrumentos de movilización política, como bien lo saben los activistas (de concientización, en su lenguaje). Pero también son verdaderas 'máquinas anti-políticas'[99] como pocos alcanzan a sospecharlo. Interpelan los conocimientos, experiencias y subjetividades locales desde unas plantillas de inteligibilidad que responden a la

99 Esta categoría ha sido sugerida por James Ferguson (1994) en su conocido análisis del desarrollo en Losotho. Considero que esta categoría ofrece un gran potencial analítico para explorar etnográficamente los efectos despolitizantes de estas tecnologías de invención y formas de visualización asociadas al proceso de etnización.

racionalidad estatal y al conocimiento experto. Se tradicionaliza, territorializa, comunializa, en una palabra, se los etniza desde criterios y en lenguajes de los expertos (culturalista, historicista, ecologicista, de la cartografía) desde los que opera gran parte del estado, sus instituciones y representantes. Estos criterios y lenguaje se les endosan a las poblaciones locales: aparecen como su conocimiento más propio, como la participación más auténtica y la simple expresión del deseo de las 'comunidades'.

## Tecnologías de invención y formas de visualización

A la hora de hacer una etnografía de la etnización de las 'comunidades negras' es pertinente examinar las sutiles tecnologías de invención y formas de visualización que han sido desplegadas.[100] Las tecnologías de invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico han sido múltiples: van desde la reunión al taller, de la asamblea a las comisiones departamental (y nacional), de la organización al programa o componente institucional, de la legislación al proyecto como mecanismo de interacción con el estado y las Ongs. Han implicado formas de visualización a través de mapas, censos, actas y encuestas. Han sido puestas en funcionamiento por un ejército de expertos: de activistas y funcionarios a los asesores y académicos.

En su conjunto, estas tecnologías y formas de visualización constituyeron los dispositivos que contribuyeron a producir a las 'comunidades negras' como grupo étnico. En su aparente

100 Las nociones de 'invención' y 'visualización' que propongo aquí deben precisarse en aras de evitar los usuales malentendidos. 'Invención' lo entiendo en el sentido de fabricación, de construcción histórica como ha sido ampliamente utilizado en la teorización de la nación (Anderson [1983] 1991), de las identidades (Hall [1992] 2010) o del desarrollo (Escobar 1998). Por su parte, con el término de visibilización no estoy haciendo eco del de 'invisibilidad' que en Colombia ha connotado la preexistencia de 'algo' cuya visibilidad no ha sido aún permitida. Visibilización es producción, no simplemente evidenciación de entidades pre-existentes que son 'descubiertas' o permanecen 'ocultas' esperando el momento de ser sacadas a la luz. Cualquier forma de visibilización no solo produce lo que se visibiliza, sino que implica también, y necesariamente, un campo de no-visibilidades.

neutralidad, racionalidad y objetividad, en su silencioso papel de reunir, de registrar o de comunicar se despliegan en sí mismas como uno de los más contundentes componentes de la etnización. Desde el estado o la iglesia hasta las organizaciones étnico-territoriales, se han instrumentalizado sistemáticamente dichas tecnologías y formas de visualización. Un silencioso consenso sobre las mismas es precisamente donde ha radicado gran parte de sus poderosos efectos. Dichas tecnologías y formas de visualización que han estado a la base de la etnización de las 'comunidades negras' pertenecen a una racionalidad propia de la modernidad.

En las técnicas podemos diferenciar aquellas que suponen concentrar personas en un tiempo y espacio determinado con un objetivo específico. En este tipo de técnicas están el taller, la reunión, la asamblea o la comisión. Todas ellas implican el desplazamiento espacial y la ruptura temporal de la cotidianidad del trabajo o la festividad en aras de ser informado, dar información y tomar (legitimar) decisiones. Son técnicas de producción y circulación de un tipo de palabra, de un particular manejo del cuerpo y de establecimiento-reproducción de específicas relaciones. En efecto, el ser informado comprende una amplia gama de actividades que van desde dar noticia, hasta la 'concientización' y 'capacitación'. Dar noticia del AT 55 y de la necesidad de responder organizativamente a la coyuntura, como en el caso del río Satinga o en el área de los ríos cercanos a Buenaventura:

> "El padre Antonio me encargó a mí que le avisará a la gente. Entonces yo comencé a citar a la gente. A decirle a la gente que viene una persona a dictar un taller de comunidades negras, y que el padre Antonio quiere que lo escuchemos. Esa reunión fue para el 16 de enero, que venía Carlos Ramos. El padre Antonio me dijo la importancia que había que hacer la reunión con la gente, me dijo converse con la gente, dígale que tenemos el territorio y las comunidades negras son discriminadas de esta otra forma y de esta y de esta, y queremos sacar esto adelante, hay un artículo transitorio 55 que habla de la titulación de la tierra y de

> unos derechos económicos, sociales y políticos y esto puede llegar hasta más allá".[101]
>
> "En el periodo de agosto a noviembre del año 1991, se impulsó el primer encuentro de ríos realizado del 22 al 24 de noviembre, en Merizalde, río Naya, donde se logró compatibilizar la movilización organizativa con los resultados de la Constitución Política del 91, y del Artículo transitorio 55, del que se hizo una divulgación masiva en ese evento; posteriormente en cada uno de los ríos se realizaron talleres para impulsar el fortalecimiento de las organizaciones de río y la divulgación del Artículo Transitorio 55 y los demás artículos concordantes, en la Constitución Política Colombiana" (Cassiani 2003: 151).

'Concientización'[102] de los derechos de las comunidades negras y de la importancia de participar en la formulación de lo que después fue la Ley 70: "Porque para unos era como broma, pero otros al menos uno lograba concientizarlos y había incluido gente de El Charco, gente del río Iscuandé y gente de la Tola [...] Entonces empezamos a hacer reuniones y a extender el cuento en Iscuandé, en el río Tapaje y en la Tola […]"[103] 'Capacitación' en formación organizativa y en liderazgo "[...] se trajeron personas para dar cursos de derechos humanos, otra vez hicimos un encuentro sobre formación política".[104]

---

101 Entrevista con Nelson Montaño, representante de Orisa. Bocas de Satinga 24 de noviembre de 1998.

102 La 'concientización' debe ser entendida como la intervención en el plano de las subjetividades en aras de la constitución del sujeto político de la etnicidad. No sólo los talleres, sino también las asambleas, reuniones, concertaciones y demás tecnologías de invención y formas de visualización apuntan a la 'concientización'. Debe tenerse presente, sin embargo, que la 'concientización' no se logra de forma mecánica ni homogénea, así como tampoco está garantizada por el despliegue de las tecnologías y formas de visualización. En palabras de Oslender, "Los procesos de concientización sobre los derechos étnicos, culturales y territoriales eran a menudo lentos, ambiguos y contradictorios" (2008: 256).

103 Entrevista citada a Reinelda Perlaza.

104 Entrevista citada al padre Antonio Gaviria.

También este tipo de técnicas suponen formas de producción y circulación de unos discursos, de disposición de los cuerpos, así como de despliegue de un conjunto de relaciones. Con respecto a los discursos, en esos espacios-tiempos de reunión la palabra es regulada: quién habla, cómo, cuándo y sobre qué sigue un formato que no es el del espacio-tiempo de la cotidianidad del trabajo o de la festividad de las poblaciones locales. Incluso si se insertan formatos 'tradicionales' se hace en tanto escenificación. Los alabaos, por ejemplo, pueden ser cantados para abrir una asamblea o las décimas pueden ser escritas para ser recitadas en un evento, pero los formatos espacio-temporales en los cuales alabaos o décimas son cotidianamente producidos continúan siendo ajenos.[105]

Los cuerpos, por su parte, son confinados a la disciplina de las sillas de escuelas y puestos de salud; a mantener la atención sobre exposiciones que siguen el modelo de las exposiciones, conferencias o grupos de trabajo; las intervenciones son reguladas de acuerdo a la temática trabajada, los horarios fijados con base en la temporalidad marcada por el reloj. Un manejo de cuerpo extraño para muchos de los pobladores de las veredas, más familiar para los activistas y asesores con capital escolar convencional. Por último, en estas técnicas se insertan relaciones entre los asistentes en múltiples niveles. Aunque comúnmente se esgrime lo participativo de estos eventos, es claro que dado que el formato y la temática son definidas de antemano con base en unos recursos financieros aportados por una entidad especifica o las urgencias de las dinámicas organizativas, se establecen jerarquías entre talleristas/ no-talleristas, activistas/ no-activistas, dirigentes/ militantes, asesores/ asesorados, hombres/ mujeres, adultos/niños, entre otros.

Otro tipo de técnicas son aquellas que establecen determinadas modalidades de acción y de planificación específicamente modernas. La organización es una de las técnicas de este tipo más difundida. Muchas fueron las organizaciones que surgieron en el contexto del AT 55 hasta el punto que se podría hablar de un auge organizativo de carácter étnico en los primeros tres años

105 Sobre la escenificación-producción de la "tradición" y la cultura de comunidad negra en un contexto de festival, véase Agier (1999) y Aristizabal (1998).

de la década del noventa. Ahora bien, en el discurso de activistas y asesores estas organizaciones eran la respuesta a una supuesta situación de 'no-organización':

> "Organichar nace en el momento en que el gobierno exige que todas las comunidades deben organizarse y que esas organizaciones deben ser registradas en Bogotá. Entonces la misión de nosotros era primero concientizar a la gente, para que la gente se diera cuenta de porqué de la organización porque vivíamos muy despelotados. Entonces empezamos a buscar, hicimos una reunión, y empezamos a buscar ¿qué nombre le vamos a poner? Y de una vez salimos que Organichar: Organización de comunidades Negras de los municipios la Tola, Tapaje e Iscuandé. Eso fue en el año de 1992". [106]

La 'ausencia de organización' es, incluso, considerada como la causa de la situación de abandono, atraso y pobreza de las gentes de la región. Como vimos en el primer capítulo, para ciertos sectores de la iglesia en particular 'organizar a la gente' constituyó una de sus iniciales banderas en lo que vino a constituirse como la Pastoral Afroamericana (Cepac 2003). Ahora bien, tanto en su estructura como en forma de operación las organizaciones de comunidad negra son modernas y responden a la lógica estatal de un actor social institucionalmente definido: con representante legal, presidente, tesorero, fiscal y personería jurídica, entre otras. Las organizaciones étnico-territoriales reproducen así una tecnología de acción social articulada al sistema jurídico vigente al igual que lo han sido las juntas de acción comunal o las asociaciones de padres de familia. Igual puede decirse en lo que respecta a sus formas de operación, mediante asambleas donde se llevan actas, moderadores, comisiones de trabajo, proyectos, informes, etc. Esto es también aplicable al caso de los consejos comunitarios: "Para la mayoría de las poblaciones del Pacífico implicadas en este proceso los consejos comunitarios no distan mucho de anteriores experiencias organizativas como las juntas de acción comunal y en efecto casi todos lo miembros de los organismos de dirección de los consejos comunitarios han sido o son también líderes de JAC […]" (Agudelo 2005: 197).

---

106 Entrevista citada a Reinelda Perlaza.

En suma, los consejos comunitarios y las organizaciones étnico-territoriales no son la simple expresión de unas formas 'organizativas culturales tradicionales', sino que son más bien modalidades de acción colectiva modernas enmarcadas en un estado de derecho. Más aún, uno podría decir que esa no visibilización de las estructuras organizativas que de hecho existen entre las poblaciones locales es condición de la emergencia y consolidación de las organizaciones étnico- territoriales y los consejos comunitarios.[107]

El 'proyecto' pertenece igualmente a este tipo de técnicas donde emergen las comunidades negras como grupo étnico inserto en determinadas modalidades de acción y de planificación específicamente modernas. El diseño e implementación de un proyecto es un ejercicio de planificación, la cual es uno de los dispositivos de la modernidad mediante los cuales el discurso experto se coloniza el mundo vida de 'lo social' (Escobar 1999). La formulación y ejecución de proyectos ha ocupado un lugar destacado para la consecución de recursos financieros. Asesores y activistas apelaron a diferentes instancias estatales o no gubernamentales a partir de proyectos específicos. Es en su diseño donde se re-presenta las 'comunidades negras', donde se las diagnóstica, donde se definen 'problemas' y objetivos de acción, así como unas metodologías de intervención. Estos proyectos son escritos, tienen un destinatario y suponen una suerte de 'ingeniería social'. Las 'comunidades negras' empiezan a circular en forma de proyectos en escenarios tan diversos como las entidades eclesiásticas europeas, en Ongs o en diversos programas del estado. A nombre de las 'comunidades negras', es en este formato de proyecto mediante el cual se legitiman el flujo de discursos, personas y recursos. Aún hoy, tanto las organizaciones étnico-territoriales como sus múltiples mediadores articulan gran parte de sus acciones en el 'lenguaje del proyecto'.[108]

---

107 Es precisamente en esta contradicción donde subyacen muchas de las dificultades para instrumentalizar los consejos comunitarios.

108 Al respecto, Hernando Bravo, antropólogo con gran experiencia como funcionario de varios programas y proyectos de cooperación técnica internacional en la región del Pacífico, anota: "Los líderes de las comunidades locales se involucraron en el lenguaje institucional de la planificación y del uso de las herramientas de los sistemas de

Los 'planes de manejo' o 'planes de vida' que deben definir los consejos comunitarios para el manejo de sus territorios responden a una lógica análoga de acción y planificación específicamente modernas expuesta para los 'proyectos'. No sólo la forma como se identifican y ponderan los 'recursos' (donde el conocimiento experto ocupa un lugar central), sino también la definición de las problemáticas y las estrategias para encararlas constituyen un ejercicio que responde a modalidades de percepción y de intervención en gran parte ajenas hasta entonces a las poblaciones locales (incluso para los más jóvenes y escolarizados). Así, por ejemplo:

> "El Plan de Manejo para el Consejo Comunitario Río Napi está fuertemente orientado hacia los discursos globales sobre sostenibilidad y conservación. A primera vista, parecen tener más sentido para personas externas a la región que para los campesinos y pescadores locales. Incluso pueden plantearse dudas serias sobre qué tan viable será llevar a la práctica las propuestas del plan" (Oslender 2008: 264).

No es extraño entonces que algunos líderes cuestionen los planes de manejo precisamente porque reconocen que es una forma ajena a las modalidades de conocimiento y prácticas locales. Uno de los líderes con más trayectoria en el Pacífico nariñense, decía al respecto:

> "[...] la gente comienza a preguntarse por qué necesitemos un plan de manejo territorial. Porque lo que hemos viniendo manejando, eso ya se sabe, en las comunidades, sí lo sabemos. Sabemos cuándo se puede cazar, sí, nosotros sabemos eso. Sabemos cuándo se puede cazar el conejo, por ejemplo, sabemos eso. Y nosotros podemos establecer

---

información geográfica, se familiarizaron con el uso de herramientas e instrumentos de medición y de monitoreo de los recursos naturales, aprendieron que para conseguir recursos con el Estado había que elaborar 'proyectos' y que éstos podían elaborarse con participación de las comunidades, en una moda que aunque no era nueva en la región si se impuso con gran ímpetu al tenor de las exigencias de las agencias financiadoras interesadas en evaluar metas y resultados" (2003: 182).

> períodos de veda, porque en tal época están en gestación. Eso lo sabemos. Sabemos que esta zona es apta para mantener cultivos de chontaduro, eso lo sabemos, en la práctica. Nosotros sabemos, que esta tierra hay que cuidarla, eso lo sabemos, eso es fundamental. Porque lo ha hecho la gente. La gente lo ha hecho. No hace falta ordenarlo, sistematizarlo. Pero ahora la gente le va a decir, plan de manejo y ordenamiento territorial. Pero eso es el discurso de ahorita" (Porfirio Becerra, citado en Oslender 2008: 269-270).

Por su parte, la legislación también puede ser entendida como una tecnología de invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico. Ello implicó un proceso de concertación con el gobierno tanto en el plano departamental como en el nacional. En este proceso de concertación se definen los contenidos de la comunidad negra en una doble vía. Hacia arriba, instrumentalizando técnicas como las reuniones y talleres en lo local. Hacia abajo, haciendo circular discursos de la Comisión Especial o de la Consultiva Departamental mediante los representantes a estas instancias. Tanto la Comisión Especial como la Consultiva Departamental respondieron a la lógica burocrática del estado, con actas de cada una de las secciones, secretarias, jerarquías, expertos, archivos, etc. En ambas, el discurso experto constituyó el medio desde el cual se discutieron las posiciones y se desarrollaron las discusiones que fueron decantando los contenidos de las 'comunidades negras' como grupo étnico.

El dominio de lo jurídico tiende a suprimir ambigüedades porque los términos de una ley o decreto se espera que sean tan claros como sea posible en aras de evitar las disputas o aplicaciones en contra de la intención original de los legisladores. Este rasgo significó que la legislación ha contribuido a la osificación la conceptualización de las 'comunidades negras' como grupo étnico. Quién es o no un miembro de las 'comunidades negras' ha sido definido claramente en los textos jurídicos y esta definición ha tenido un efecto performativo desde que ha circulado ampliamente entre activistas y poblaciones locales mediante innumerables talleres y actividades de 'capacitación'. En la actualidad uno se puede encontrar que un habitante del más recóndito río o estero no sólo conozca de memoria pasajes significativos de la Ley 70 sino que

también los usa en sus conversaciones o demandas ante diversos interlocutores.[109] Si se asocia esto al hecho de que se presenta una tendencia entre la población rural a reificar los textos escritos (y las leyes en particular), entonces se puede argumentar que el conjunto de actos legislativos propios de la etnización de las comunidades negras tienen un importante efecto performativo y cosificante.

En su conjunto, los diversos escenarios en el plano nacional (Comisión Especial y asambleas nacionales), regional (Consultiva Departamental y asambleas departamentales) y en lo local (talleres, reuniones y asambleas de río o veredas) permite decantar un sentimiento de comunidad entre los activistas, nodal a la hora de entender la relevancia de las identificaciones con lo que se empezó a denominar *El Proceso*:

> "[...] A finales del 92 ya empezamos a hacer las consultivas departamentales. Allí ya Organichar tenía dos consultivos que eran mi persona y Henry que éramos los que estábamos metidos más de lleno. Entonces ya nos fuimos relacionando con los otros compañeros y ahí nos fuimos familiarizando con ellos. Ya conocimos a los de Buenaventura, a los de Tumaco, Satinga, Mosquera y también a la gente de acá del mismo Iscuandé que no los conocíamos. Ahora sí, fue un solo grupo del Proceso. Ya no había diferencia de que usted es de allá".[110]

En suma, como lo plantea Offen, debe considerarse que "la legislación conduce a una nueva conceptualización de las experiencias socio-espaciales pasadas" (2003: 59). En cuanto a las formas de visualización existe una amplia gama que va desde la 'simple' recolección de firmas, la realización de mapas, encuestas y censos, hasta la escritura de documentos o la impresión de cartillas y módulos. Los mapas y censos constituyeron una de

---

109 Aunque también uno se puede encontrar fácilmente a un miembro de un consejo comunitario (incluso en cargos directivos) que difícilmente puede dar cuenta de algún pasaje de la ley 70. Para una etnografía de estas limitaciones en varios consejos comunitarios del Chocó, ver la tesis de Liliana García (2009).

110 Entrevista citada a Reinelda Perlaza.

las primeras actividades de las nacientes organizaciones de las 'comunidades negras' en el Pacífico sur:

> "Las tareas que se hicieron después de llegar de Quibdó [la primera reunión en 1992] fueron los mapas, el censo, la difusión de la información del AT 55, que lo iban a reglamentar y que había que sacar una comisión especial para que concertaran con el gobierno. El padre Antonio nos facilitó transporte y alimentación para ir a Mosquera, para ir al Charco. Entonces yo les llevé la información. María [Angulo] se encargó en la parte del Patía".[111]

Ahora bien, la cartografía propia de mapas y los censos lejos se encuentra de ser una técnica neutral descripción de lo real. Por el contrario, siguiendo en esto a Biggs (1999: 377) la cartografía en su forma específica del mapa introduce un registro que en su abstracción, objetivación y diferenciación del espacio se articula a un proyecto moderno análogo a la moderna representación del tiempo medida por el reloj. De ahí que, "Como los geógrafos han descrito en otros contextos de mapificación participativa, la discusión pública de un reclamo territorio junto a una representación territorial y su significancia histórica-cultural está totalmente vinculada a las cambiantes nociones de territorialidad que el mapa terminado intenta representar […] (Offen 2003: 61).

Los mapas en el contexto del Pacífico sur se han realizado desde épocas tan tempranas como el AT 55, en el marco de la constitución de consejos comunitarios tendientes a la titulación colectiva y en el diseño de los planes de vida para cada uno de las titulaciones. Como formas de visualización han contribuido a la producción de las 'comunidades negras' como grupo étnico. Los ejercicios de mapificación introducen criterios y códigos de representación espacial abstracta, objetivante y de diferenciación donde se registran determinadas cuestiones y otras no. Es precisamente en ese ejercicio de definir qué se representa espacialmente, en cómo se hace y mediante qué modalidades donde se dibujan los contornos de las 'comunidades negras' como grupo étnico, en donde se 've'

111 Entrevista citada a Nelson Montaño.

por vez primera el territorio inscrito en el mapa. En este sentido, como Thongchai anotaba: "Un mapa anticipa la realidad espacial, no viceversa" (citado por Anderson [1983] 1991: 173).

Para el Pacífico caucano, el geógrafo Ulrich Oslender describe uno de estos procesos de mapificación:

> "Las comunidades de la parte baja del río Guapi, por ejemplo, tuvieron el apoyo de la ONG Fundación La Minga, de Cali, para quienes el proyecto de cartografía social implicaba el desarrollo de mapas con y para las comunidades locales en sus propios términos. En este ejercicio, los mapas mentales de los habitantes sirven como puntos de partida comunes. Se proporcionan papel y lápices, y los habitantes discuten entre ellos mismos cómo trazar un mapa de su territorio. El 'experto' en cartografía acompaña y anima este proceso, trata de responder las preguntas que surgen y supervisa la generación colectiva de un mapa mental del área. Esta actividad permite, por un lado, realizar una interpretación de las percepciones territoriales locales, por cuanto los participantes eligen dibujar y representar los aspectos ambientales que consideran importantes. Por otro lado, este ejercicio permite a los participantes mismos recorrer el espacio acuático en sus imaginaciones, en una especie de apropiación mental de su territorio. Los talleres de cartografía social cumplen además una función de concientización mediante la cual los pobladores ribereños piensan y hablan entre sí sobre su río y tierras circundantes. Al hacerlo reflexionan también sobre los conflictos territoriales y otros problemas que afectan a la comunidad.
> El eje ordenador en la mayoría de los mapas mentales es el río principal, que normalmente es dibujado primero por los participantes. Alrededor de él se espacializa la imaginación territorial y se añaden otros aspectos, como afluentes, cultivos y asentamientos […] A continuación, los participantes reciben instrucciones sobre el uso y lectura de los mapas 'oficiales', para producir luego un nuevo mapa que considere detalles técnicos, como la escala, coordenadas, aspectos topográficos y la leyenda. Este mapa producto final de los talleres acompaña la solicitud de la

> comunidad respectiva para un título colectivo de tierras presentado al Incora. El objetivo de la cartografía social va orientado entonces en dos sentidos: primero, para que los participantes conozcan su territorio: un proceso *interno* de territorialización consciente; y segundo, para que lo den a conocer: un proceso *externo* de articulación y comunicación de sus territorialidades" (2008: 257-258).

Como forma de visualización, la producción de estos mapas no son simples ejercicios de sacar a la luz un territorio existente de antemano. La intervención es más honda y pasa por la emergencia de formas inusitadas de experimentar y representar experiencias espaciales, de hacer y articular nuevos sentidos, que devienen en territorio. No es que antes no existieran practicas territoriales, pero no eran las mismas ni serán ya iguales desde las modalidades de representación discursivas y visuales encarnadas en el 'territorio'. Los mapas no son una simple y neutral trascripción en el papel de una representación y experiencia que estaba en la cabeza de 'la comunidad'. Las fronteras que se trazan, los nombres que se introducen, los patrones de desciframiento y de escala, la perspectiva y las bidimencionalidad, la codificación y abstracción, todo esto conjugado en una imagen resultante, en la que emerge por primera vez a los ojos de muchos pobladores locales un concepto de territorio, de *su* territorio colectivo, de su comunidad. En los talleres, además, con los expertos y activistas preguntando por unas cosas y no por otras, colocando sobre el papel con unos términos y no con otros, mostrándoles unas matrices de mapas, se agregan a una más de las múltiples intervenciones anteriores (reuniones, asambleas, talleres, concertaciones) en los que se van perfilando, poco a poco, en lo local y en las subjetividades, el proceso de etnización de comunidades negras.

Los censos y encuestas, por su parte, de acuerdo con Urla (1998) lejos se encuentran de ser la tecnología 'neutral' y 'objetiva' que generalmente se imagina ser. Al contrario, constituyen modalidades de visualización (y administración) específicamente políticas de categorías sociales propias de la modernidad. Los censos y encuestas también introducen formas de visualización de las 'comunidades negras' como grupo étnico. En términos generales, censos y encuestas son mucho más que un ejercicio neutral y

objetivo de registro cuantitativo de la 'realidad'. En la definición de qué se censa o encuesta y qué no, cómo, por qué, para qué, cuándo y por quiénes se establece una posible mirada en un doble sentido. De un lado, los censados/encuestados son interpelados por esta mirada en el ejercicio mismo al ser preguntados, al ser convocados a 'dar' unos 'datos' y no otros. Del otro, la imagen estadística traducida en diagramas y cuadros produce un efecto de verdad, inserta una lectura de lo real.

En particular, para el caso del Pacífico sur, es en el ejercicio del censo o encuestas que las personas han empezado a cristalizar ciertos criterios explícitos de definición de pertenencia o no a la 'comunidad', donde se han racionalizado patrones de movilidad, de presencia/ausencia y de ascendencia para que alguien sea considerado como parte de la 'comunidad' o no. Las experiencias son transcritas en términos de comunidad negra, de lo que la define y de lo que constituye sus particularidades. Al igual que el mapa, con el censo y la encuesta se definen criterios que permiten registrar y representar lo real con una intencionalidad de visualizar las comunidades negras como grupo étnico. Así, la 'comunidad' empieza a adquirir una dimensión en términos de números, se empieza a fijar de acuerdo con criterios como edad, sexo, tiempo de ocupación, 'cabeza de familia', tipo de ocupación, etc. En su conjunto, mediante los censos se introducen fronteras, se define un 'nosotros', se describe y se produce una realidad: la de las 'comunidades negras' como grupo étnico.

Además de censos, encuestas y mapas, se encuentran otras formas de visualización como lo son módulos, cartillas, encuestas, guías, afiches, plegables y grabaciones, entre otras. Para ilustrar estas formas, tomemos un ejemplo concreto. En la revista del Palenque Regional Nariño apareció publicada una guía para elaborar la 'historia de la vereda'. La guía consta de 16 preguntas:

> "1. ¿Cómo se formó nuestra vereda? ¿En qué año se fundó la vereda? ¿Por qué le pusieron ese nombre? ¿Cómo se fue agrandando?
>
> 2. ¿Quiénes fueron los primeros en llegar a nuestra vereda y cómo fueron llegando?

3. ¿Cuáles fueron las primeras familias que se asentaron en esta vereda?

4. ¿De dónde vinieron los primeros pobladores de nuestra vereda y en que año llegaron?

5. ¿Existieron indígenas cuando se fundó nuestra vereda? ¿Cómo era nuestra relación con ellos? ¿Hoy en día existen?

6. ¿Contar brevemente cómo era la vida de la comunidad al principio de la fundación de la vereda y cómo es ahora?

7. ¿Qué tradiciones han cambiado en nuestra comunidad y por qué creemos que han cambiado?

8. ¿Qué costumbres antiguas se han perdido y por qué creemos que se han perdido?

9. ¿Cómo celebrábamos antes nuestras fiestas a los santos, a los muertos, a los recién nacidos y cómo las celebramos ahora?

10. ¿Cuáles son nuestras principales creencias, en qué y en quiénes creemos?

11. ¿Cuáles son nuestras comidas tradicionales?

12. ¿Cuáles son nuestros bailes típicos, nuestros instrumentos y nuestros cantos?

13. ¿Cómo curábamos antes nuestras enfermedades y a quién acudimos para que nos aliviaran los males? ¿Cómo los curamos ahora y a quienes acudimos?

14. ¿Cómo adquirieron los terrenos nuestros mayores y cómo los adquirimos nosotros?

15. ¿Quién se encargaba antes de la familia y en la comunidad de la educación de los hijos y quiénes se encargan ahora?

16. ¿Qué cosas nos enseñaban nuestros mayores y qué enseñamos hoy a nuestros hijos?".[112]

---

112 Revista *La Negrita*. Año 1, No 1, 1996: 19. Publicada por Palenque Nariño.

La guía introduce una forma de visualización de la 'historia'. Una que apela a la cronología lineal donde aparece el año como referente para establecer una idea de su origen (preguntas 1 y 4). Una que supone las familias como unidad y que resalta una diferencia entre estas de acuerdo con el antes o después de su llegada y asentamiento (pregunta 3). Una que marca el origen y el tiempo de llegada de los pobladores (pregunta 4). Una que introduce una oposición explícita entre 'indígenas' y 'comunidad', esto es, los primeros no son parte de la 'comunidad', de la vereda, son siempre otros aunque hayan estado allí antes y estén ahora (pregunta 5). Una que se estructura a partir de la oposición de un antes y un ahora, un antes ligado al principio de la fundación donde habían unas tradiciones y costumbres antiguas (donde se celebraban unas fiestas a santos, muertos y recién nacidos; donde existían unas formas de curar las enfermedades y males; donde los mayores adquirían de otras formas los terrenos; donde se daban unas formas de educación a los hijos; donde los mayores enseñaban ciertas cosas), por oposición a un ahora de pérdida de dichas tradiciones y costumbres (preguntas 7, 8, 9, 13, 14, 15 y 16). Una donde definen como tradicionales y típicas creencias, comidas, bailes, instrumentos y cantos (preguntas 10, 11, 12). En conjunto, la guía configura una visualización de la 'historia' con base en dos momentos (un antes y un ahora) que supone la 'comunidad' como unidad compuesta por familias y pobladores diferenciados por procedencia y momento de asentamiento, así como establece una superposición entre la comunidad con la vereda, entendiéndolas como un 'nosotros' que explícitamente excluye a los 'indígenas'.

***

Las mediaciones y tecnologías de invención y formas de visualización que se han indicado en este capítulo permite no caer en los peligros de 'romantizar la resistencia' y entender más densamente las dinámicas políticas de la región del Pacífico. Estas mediaciones y tecnologías también nos alertan contra visiones simplistas de la relación de las organizaciones de 'comunidades negras' y poblaciones locales con el discurso y prácticas del desarrollo. Como lo plantea Kiran Asher (2009), se hace indispensable problematizar las lecturas dicotómicas que analizan en términos oposicionales al desarrollo

y los movimientos sociales. Estas lecturas dicotómicas derivan fácilmente en una caricaturización con tonos moralizantes tanto de los complejos entramados institucionales y operacionales del desarrollo como de las genealogías, agendas y distinciones al interior de los movimientos sociales. Las relaciones entre el desarrollo y los movimientos sociales locales son más matizadas, contradictorias y complejas de lo que la retórica militante de ciertos activistas, funcionarios y académicos lo ha presentado. Antes que la imagen idealizada de un movimiento organizativo negro homogéneo, 'defensor de la tradición' y 'victimas del desarrollo', Asher insiste no sólo en examinar las diferentes tendencias, tensiones y confluencias de este movimiento sino también sus profundas y a veces contradictorias imbricaciones con las agendas del desarrollo en la región del Pacífico colombiano. De ahí que Asher argumente que "[…] estas comunidades y sus movimientos sociales no son simples manifestaciones de una radical cultura no occidental, como lo suponen los discursos post-desarrollistas de la diferencia" (2009: 25).

## Etnización sin garantías

Del hecho de que se hayan expuesto las poblaciones locales repetidamente a estas mediaciones, tecnologías de invención y formas de visualización no se sigue, sin embargo, una absoluta y homogénea transformación de estas poblaciones, ni siquiera aun de los líderes más visibles y en estrecho contacto con las mismas. Un simple recorrido por el Pacífico, que ha sido la región más intervenida, o una conversación con varios de los activistas de las organizaciones pone en evidencia que las mismas palabras adquieren múltiples (y a veces sorprendentes) sentidos. Palabras tan centrales al discurso de la etnización como cultura, comunidades negras, biodiversidad o territorio refieren a múltiples significados cuando se interpela a los pobladores de una vereda. No pocas dificultades de algo tan concreto como la titulación radicaron precisamente en la polisemia que encarnaba el término de 'propiedad colectiva' en el plano de lo local. Mayores diferencias se encuentran en cómo se apropian y operativizan en lo concreto, las mujeres y hombres habitantes de los ríos, bocanas, las playas y esteros, lo que significa la organización o el consejo comunitario.

Tal vez una referencia concreta ilustre mejor este punto. A mediados de 1998, luego de varios años de intervención de la etnización como del discurso de la biodiversidad en el Pacífico nariñense, con Arturo Escobar sostuvimos una conversación con Porfirio Becerra ('Don Po'), en las oficinas del Proyecto Biopacífico en Tumaco. Don Po había sido uno de los más destacados pioneros en el impulso de la reglamentación de AT 55 en la región del Pacífico nariñense y fue parte de Palenque de Nariño. Además era uno de las figuras más cercanas al Proyecto Biopacifico (PBP) en Tumaco y su organización (Coopalmaco) reorientó su perfil de una cooperativa para sembrar palma africana para convertirse en el Consejo Comunitario Cortina Verde Nelson Mandela cuyos propósitos expresaban las aspiraciones del proceso de etnización con un claro componente conservacionista. En la conversación Don Po nos relató vivamente su larga historia de líder comunitario que se remontaba a sus las experiencias de la ANUC, la participación en el movimiento cívico de Tumaco (en el cual se dio el Tumacazo a mediados de los ochenta) hasta su participación en los noventa en los esfuerzos organizativos ligados a la etnización de comunidades negras.

Durante la conversación, Don Po había usado en reiterativas ocasiones la palabra de biodiversidad. Cuando le preguntamos qué entendía por biodiversidad, Don Po respondió que era la conservación de las formas de vida. Queriendo indagar más en concreto cuál era la noción de 'vida' que estaba manejando Don Po, fuimos a los ejemplos. Luego de una serie de animales y vegetales, llegamos al río, a las mareas, a la luna y al sol. A los ojos de Don Po, todos ellos están vivos. Una piedra, en cambio, no lo estaba. Lo que operaba en la definición de formas de vida de Don Po eran modelos locales de conocimiento ligados a nociones como las de *renacientes* donde la distinción entre el ser vivo o lo que no es radica en el movimiento de desplazamiento y/o crecimiento. El punto que quiero resaltar no es tanto adentrarme en la filigrana del conocimiento local, sino en evidenciar que, incluso una de las personas más cercanas al PBP, una noción tan central como biodiversidad es apropiada de una forma específica a sus taxonomías locales. Para un habitante de un poblado en uno de los ríos, esteros o playas del Pacífico otras son las articulaciones establecidas con respecto al término de biodiversidad, el de etnia o el de territorio.

Esta multiacentualidad de la etnización en lo local sugiere que no es adecuado sobredimensionar el poder de las mediaciones, de las tecnologías de invención y de las formas de visualización que han sido puestas en juego. Después de innumerables talleres y reuniones, las subjetividades de los pobladores locales han sido impactadas con mayor o menor intensidad. Pero la queja reiterativa sobre la falta de 'concientización' o la necesidad de mayor 'capacitación' y 'difusión' de los derechos de las 'comunidades negras' entre las poblaciones del Pacífico (para no mencionar los de otras regiones menos intervenidas) constituyen sólo la punta del iceberg de que las mediaciones, tecnologías de invención y formas de visualización no son garantía absoluta de una homogénea y absoluta transformación en lo que a las subjetividades en lo local se refiere.

# 4. Ecólogos por naturaleza

En abril de 2004, en una ceremonia en la ciudad de San Francisco, el Goldman Environmental Prize, conocido como el 'nobel ambiental', fue recibido por Libia Grueso en reconocimiento de su labor adelantada con el Proceso de Comunidades Negras en la defensa del medio ambiente en la región del Pacífico colombiano. La relación entre etnización y defensa de la naturaleza encontraba en este acto un reconocimiento internacional. Lo que ha sido considerado una premisa de las políticas y percepciones hacia las poblaciones indígenas a escala global y local, era en este caso reconocido para las 'comunidades negras' del Pacífico. Como se argumentará en este capítulo, la e tnización de las 'comunidades negras' se encuentra estrechamente asociada al giro hacia la biodiversidad y el discurso ambiental en la región del Pacífico colombiano (Escobar 1999, Wade 2004).

Una de las imágenes más poderosas de la etnización de las comunidades negras del Pacífico consiste en representarlas en armónica relación con la 'naturaleza'.[113] Los textos escritos bajo esta premisa son numerosos. No sólo gran parte de la legislación se fundamenta en ella, sino también con frecuencia los análisis de académicos y activistas. Así, para tomar algunos ejemplos que ilustran este punto, encontramos textos como los siguientes:

> "Desde los primeros momentos en que sobrevino el poblamiento de la costa Pacífica, fueron las comunidades [...] descendientes de africanos y africanas, que paulatinamente

113 Para un excelente estudio del 'ecólogo por naturaleza' para la indianidad, ver los análisis de ecogubernamentalidad y del nativo ecológico de Astrid Ulloa (2004).

> ocuparon los territorios, quienes construyeron y reconstruyeron su hábitat, creando y recreando su cultura en medio de la convivencia armónica con la naturaleza y con todos los elementos de este escenario ambiental plagado de riquezas naturales" (Cassiani 2003: 141).
>
> "Tradicionalmente las comunidades negras han mantenido una relación simbiótica con la naturaleza, siendo parte integral de la misma. Es así como ésta se funda en una comunión permanente con la tierra, el mar, los ríos y los demás elementos de la naturaleza como fuente de vida, contexto en el cual se ha enmarcado el desarrollo de la sociedad y la cultura de los afrocolombianos. Es esta relación, la que en las zonas rurales habitadas por comunidad negra ha permitido la conservación del medio ambiente" (Grueso 2000: 102).

La economía de visibilidades del proceso de etnización ha hecho un énfasis en esa relación supuestamente armónica y sostenible entre las 'comunidades negras' y la 'naturaleza'. Desde lugares tan disímiles como el estado o las organizaciones, se ha invocado esta armonía ambiental para explicar la conservación del Pacífico como una zona de gran 'biodiversidad' o para argumentar los derechos de las 'comunidades negras' como grupo étnico.

La emergencia de la 'etnicidad' y de la 'biodiversidad' como discursos que articulan las relaciones y estrategias políticas de los más disímiles actores, ha significado un cambio sustantivo en la región (Escobar 1999:169-170, Wade 2004). Tanto en el plano local-regional como en el nacional-transnacional, la filigrana de representaciones y prácticas sociales se empiezan anclar, como nunca antes, en las políticas de la alteridad cultural y biológica de la región. Desde el estado, las Ongs y proyectos de cooperación técnica internacional hasta las organizaciones de base, la iglesia o los académicos, se ha ido decantando un novedoso régimen de representación del Pacífico.

Imágenes de 'selvas agrestes' y 'tierras incultas', de 'gentes indolentes' abandonadas a su propia suerte, han dado paso a las narrativas de una proverbial riqueza genética o a lecturas estetizantes del bosque húmedo tropical que son capturadas en planes ecoturísticos. Sus

gentes, han dejado de ser leídas exclusivamente desde el prisma de la indolencia y el atraso, para aparecer como una especie de 'nobles salvajes', de ecólogos por naturaleza.

Lo que hoy se concibe como región del Pacífico no siempre ha sido representada como paradigma de diversidad cultural y biológica. En este capítulo se examina cómo, desde principios de los años noventa, la emergencia y consolidación del discurso de la biodiversidad la idea de 'Chocó biogeográfico' se ha articulado estrechamente a la etnización de 'comunidades negras' reordenando una serie de imágenes que se remontan al periodo colonial.

## Tropicalismo, región y racialización

El antropólogo brasileño Gustavo Lins Ribeiro ([2002] 2004) establece una comparación sobre los modos de representar a Brasil y a Argentina desde las categorías de tropicalismo y europeísmo. El tropicalismo es entendido como un sistema de representaciones en las cuales se constituye las imágenes de lo brasileño contrastando con las del europeísmo para la configuración de la argentinidad. Dos proyectos de imaginación de la nación, pero también un conjunto de tecnologías de producción y de gobierno sobre sus poblaciones.

El europeísmo refiere al modo de representar en la cual una serie de asociaciones a lo europeo se perfila como el referente distintividad, como el amarre de las subjetividades, de las corporalidades, de las espacialidades, de las esteticidades y estructuras de sentimiento (a la Williams). No solo ser, sino también deber ser; no sólo sustanciación de individualidades, sino también de colectividades. Ribeiro ve en el europeísmo una matriz de sentido que explicaría las representaciones de la argentinidad.

En un claro contraste está el tropicalismo. Refiriéndose al conocido trabajo de Edward Said, Ribeiro (2004: 177-178) considera que el tropicalismo debe entenderse como una modalidad de orientalismo, esto es, como una formación discursiva y una serie de dispositivos de otrerización de geografías y poblaciones. Orientalismo produce a 'Oriente', no a la inversa. Es resultado de la imaginación y la nostalgia imperial, pero también de sus deseos y prácticas de dominación. No son simplemente divagaciones erráticas, sino

producción de conocimiento y apropiaciones del trabajo, la riquezas y los territorios de los 'orientales'. No sólo producción de otredades, de los orientales; sino también definiciones de Occidente y los occidentales. Como bien lo evidencia el antropólogo venezolano Fernando Coronil (1998), el Orientalismo supone y es co-constituido por el Occidentalismo. Aunque Ribeiro no lo elabora, podríamos asociar el europeísmo como una modalidad de occidentalismo que contrastaría, pero que es mutuamente constituido, por el tropicalismo que sería una modalidad de orientalismo.

Para este capítulo me gustaría recoger algunos de los planteamientos de Ribeiro en aras de argumentar que si uno examina las representaciones de la colombianidad acuñadas por las elites políticas e intelectuales en la segunda mitad del siglo XIX, parece que el europeísmo era la aspiración de estas elites en sus deseos de nación, pero a través de una tropicalización de áreas en las márgenes de este proyecto como el Pacífico y de sus pobladores negros. Este contrapunteo entre europeísmo y tropicalismo se mantiene hoy en ciertas imágenes sobre el Pacífico y sus gentes, incluso rearticuladas por el giro a la biodiversidad, que confluyen en el proceso de etnización de 'comunidades negras'.

## *El Pacífico y sus gentes: trópico del trópico*

Una de las imágenes que constituyen el tropicalismo es la de la caótica exuberancia y voluptuosidad de los espacios, poblaciones y productos humanos y no humanos. La naturaleza, los cuerpos y los comportamientos se desbordan, se resisten en sus excesos a las regulaciones y a lo predecible. La selvas del Pacífico, desde los primeros relatos en la colonia, son tejidas por las narrativas de viajeros, corógrafos y funcionarios que la presentan como un lugar de exuberancia paradigmática, donde las torrenciales lluvias se suceden día tras día, donde innumerables animales salvajes y alimañas hacen el más breve recorrido un infierno. Un profundo océano verde de innumerables plantas y monumentales árboles desconocidos, algunos venenosos y otros seguramente útiles que se imponían ante la ignorancia y el asombro de quienes recorrían los desolados parajes.

Tanto los relatos de los viajeros en la Colonia, como los escritos de funcionarios, políticos y académicos hasta hace pocas décadas

comparten narrativas sobre el Pacífico colombiano exclusivamente desde dichos significantes. Aunque diferentes en los géneros literarios (que van desde los relatos de las visitas dirigidas a La Corona y el padrón colonial, hasta los informes de los expertos o las estadísticas actuales), estas narrativas constituían una tecnología política de registro de la falta y, por tanto, de legitimación moral de la intervención de misioneros, empresarios o del estado.

Hace más de doscientos años, el influyente criollo Francisco José de Caldas ofrece una de las tantas descripciones referidas a las proverbiales lluvias en el Pacífico:

> "Llueve la mayor parte del año. Ejércitos inmensos de nubes se lanzan en la atmósfera del seno del Océano Pacífico. El viento oeste que reina contantemente en estos mares, las arroja dentro del Continente; los Andes las detienen a la mitad de su carrera. Aquí se acumulan y dan a esas montañas un aspecto sombrío y amenazador; el cielo desaparece; por todas partes no se ven sino nubes pesadas y negras que amenazan a todo viviente. Una calma sofocante sobreviene; éste es el momento terrible: ráfagas de viento dislocadas arrancan árboles enormes; explosiones eléctricas, truenos espantosos; los ríos salen de sus lechos; el mar se enfurece; olas inmensas vienen a estrellarse sobre las costas; el cielo se confunde con la tierra y todo parece que anunciaría la ruina del universo. En medio de ese conflicto el viajero palidece, mientras el habitante del Chocó, duerme tranquilo en el seno de su familia. Una larga experiencia le ha enseñado que los resultados de estas convulsiones de la naturaleza, son pocas veces funestos; que todo se reduce a luz y agua y ruido, y que dentro de pocas horas se reestablece el equilibrio y la serenidad" (citado en Contraloría General de la Nación 1943: 46).

Las narrativas del Pacífico como un lugar de tierras agrestes e incultas llevó a que se hablará de 'infinitos desiertos verdes' prácticamente despoblados, donde la presencia humana se reducía a un puñado de colonos y unos pequeños centros urbanos: "Del extenso territorio chocoano, solamente un 10% puede considerarse habitado y cultivado; el 90% restante pertenece al dominio de la selva, los bosques y las ciénagas. Esto nos da la idea de riqueza

forestal con que cuenta el Chocó y de la magnificencia de la flora, la más variada del país" (Contraloría General de la Nación 1943: 57-58). Unos espacios abandonados a su suerte, prístinos e intocados por la mano del ser humano, con un gran potencial de riqueza forestal y una 'magnificencia de la flora'. Precaria es la presencia humana en estos enormes 'desiertos verdes', pues se reduce a unas rudimentarias viviendas y sembríos a las orillas de los ríos que no cambia en nada la implacable presencia de las agrestes selvas:

> "Los grandes valles del Bajo Atrato, San Juan y Baudó, 'infinitos desiertos verdes' [...] presentan al viajero una uniforme vegetación selvática solo interrumpida de trecho en trecho por algún colono que invariablemente a la orilla del río ha levantado su rudimentaria casa sobre estacones, sembrando unas matas de plátano, otras de maíz, cuidando algunos cerdos y desafiando así la selva, a la que tan solo le ha robado algunas decenas de metros de sus inmensos dominios" (Contraloría General de la Nación 1943: 57-58).

Predomina en estos relatos una fuerte imagen de un espacio malsano, un lugar que se encuentra conceptualmente más cerca de la naturaleza que de la civilización. Estas imágenes fueron frecuentes hasta los años setenta, incluso entre antropólogos:

> "El hábitat no controlado por su poblador, incubó y prolifera endemias hasta ahora en comienzo de erradicación. Los suelos de escaso potencial agrícola se empobrecen más con la antitécnica explotación humana, dando escasos niveles de sobrevivencia. Amplias regiones se extienden intercomunicandose solo a través de la red acuática. La mayor parte de la zona del complejo es todavía un paisaje natural más que cultural, cuya conquista está muy distante. Dentro de estas condiciones ambientales, se acoplan las instituciones cuya estructura y dinámica avanzan a la retaguardia nacional con un ritmo más pausado, aún sin gestar estímulos propios de desarrollo. Un somero inventario deja ver que aún las condiciones de salud están a merced de las fuerzas naturales; el hombre no ha superado en altos porcentajes la etapa de la adquisición de la lectura o de la

> escritura; la religión ha devenido en magia y en liturgia, como complemento funcional de su realidad, y la vivienda se estanca dentro de una etapa de hondo primitivismo" (Gutiérrez de Pineda 1968: 190).

La exuberancia e insalubridad para los europeos y sus descendientes producen una especie de terror al trópico, incluso entre aquellos que en búsqueda de la salvación de las almas se adentran por estos parajes:

> "Desventajas de la Costa. Su clima es ardiente y húmedo, palúdico por lo mismo y mortífero. La Costa del Pacífico ha sido siempre el terror del clero secular de las Diócesis de Pasto y Cali, y con sobrada razón; el aislamiento de aquellos pueblos y rancherías, las distancias que los separan, las dificultades para su buena administración, las privaciones de todo género, la malignidad de sus climas y las múltiples enfermedades que son su consecuencia inmediata, la inferioridad de la raza negra, la ignorancia, las supersticiones, los errores y vicios de esa raza y otras múltiples causas son razón más que suficiente para que se tema a una región temible entre las temibles, que ha causado tantas víctimas y que sólo puede ser administrada en forma de misiones por varones eclesiásticos formados 'ad hoc' y resueltos al sacrificio de la vida por la gloria de Dios y la salud de sus almas" (citado por González 1982: 62).

La selva se impone con éxito desmedido a la diletante 'acción civilizadora' de unos cuantos obstinados que intentan arrebatarle, así sea provisional y puntualmente, un pedazo para buscar su sustento. Se leía la presencia de las selvas como un marcador de una intervención civilizacional fallida "La selva continúa sosteniendo una oposición firme a la acción civilizadora" (Contraloría General de la Nación 1943: 294). Desde este modelo, la selva se opone a la civilización y debe ser objeto de dominación. En el Chocó la situación es desoladora:

> "La selva y el río han desempeñado en el Chocó un papel desmoralizante y obstructor del trabajo colectivo de sus moradores [...] La impresión que despierta el paisaje de

> la vivienda campesina chocoana es la de una naturaleza avara y humillante que tolera a su pesar el despejamiento de un pequeño cuadro, para que se funde allí con justeza un albergue pero a condición de ser desocupado a su menor antojo […] El campesino chocoano aparece así como un combatiente en derrota, que marcha en continua retirada, huyendo de su enemigo, la naturaleza." (Contraloría General de la Nación 1943: 272).

La selva desmoraliza, la selva como impase de la civilización, la selva y la naturaleza como enemigo: son imágenes que se imponen en estas descripciones. Todo un pesimismo tropical se articula en torno a estas imágenes.

Estas imágenes se empiezan a gestar desde la colonia donde lo que en ese momento era la provincia del Chocó significaban selvas agrestes, sino también abandono y barbarie. Como bien lo anota el historiador Orian Jiménez: "[…] cada vez mas de difundía el rumor de que el Chocó era 'paraíso del demonio', 'lugar de gentes bárbaras y enemigas de los cristianos', 'asilo del diablo', 'cuna del abandono' y 'laberinto de selvas', expresiones que fueron calando en las mentes de muchos vasallos hasta convertir la realidad en misterio" (2004: 26).

De una forma paradojal, la exuberancia y lo agreste de sus selvas, conjuntamente con los escenarios de barbarie y abandono, se han asociado también con una descomunal riqueza. El Chocó, Barbacoas y Timbiquí como lugares de la exuberancia que tienen una connotación de riqueza, una riqueza desbordada y al alcance de la mano. Sin lugar a dudas, el oro ha sido uno de los referentes en la imaginación del Pacífico. La imagen de mujeres y hombres cuasi desnudos hurgando las arenas auríferas ha sido una constante en las narrativas y representaciones sobre el lugar. No obstante, esa riqueza en oro, se rehúsa a traducirse en 'progreso'. Pobreza extrema en medio de la riqueza, la imagen 'del mendigo sentado en un banco de oro':

> "El chocoano es un mendigo sentado en banco de oro. Riqueza y pobreza por donde quiera se mira. El Chocó es un venero inagotable de riquezas por sus lujosas y

> preciadas maderas. De su fauna baste decir que no le falta variedad y vistosidad por ser región tropical. Pero lo que ha colocado al Chocó entre las regiones más ricas del mundo, son sus codiciadas minas de oro y platino, objeto siempre de la voracidad y explotación del extranjero. A pesar de tan abundante y variada riqueza, los moradores del Chocó son pobres y algunos lo son de solemnidad. En algunos pueblos se carece de los elementos más indispensables para subsistir" (Gaitán 1995: 254).

Paradójicamente articulada a esta idea de lo inhóspito y lo malsano, entonces, existe también la imagen de la enorme riqueza de esta región, puesto que el oro en el periodo colonial es el significante por antonomasia del valor. Diversos autores (Barona 1995, Colmenares 1991, Sharp 1970) muestran al Pacífico como uno de los lugares de donde más oro se extrajo, hecho que fue fundamental en la economía colonial. Entonces, esa paradoja de una región tan profundamente rica como inhóspita y enfermiza, alimenta fuertemente el imaginario sobre la región:

> "Llama poderosamente la atención la mala suerte que ha tenido siempre el Chocó y el contraste tan agudo entre sus muchas fuentes de riqueza potencial y el estado general de pobreza, casi de miseria que cubre el panorama de la 'patria del oro'. Los dos mares que lo bañan no tienen un solo puerto; su territorio está serpenteado de ríos a lo largo y ancho, pero no hay transportes ni comercio; sus numerosos canales naturales permanecen ociosos; sus selvas cargadas de finas maderas y de plantas medicinales permanecen vírgenes; sus ríos nutridos de fecunda fauna, a nadie han incitado hacia una explotación pesquera; sus extensas zonas propicias para el cultivo del arroz en grande escala siguen incultas y casi desiertas; de la ganadería apenas sí existen unos pocos focos que no alcanzan a constituir una industria independiente. El campo carece de paisaje: no hay caminos, no hay viviendas que merezcan tal nombres, no construcciones, ni granjas, ni cultivos" (Contraloría General de la Nación 1943: 174).

Algunos explican esta aparente paradoja por la desidia e indolencia de sus habitantes, los cuales no evidencian disposición

alguna para la acumulación o las actividades empresariales. Así, el tropicalismo se evidencia en los cuerpos y comportamientos no regulados, se manifiesta en la 'indolencia' de sus gentes. La desnudez y la renuencia al trabajo son expresiones de este tropicalismo. En su informe al gobernador de la provincia de Barbacoas, fechado el 24 de junio de 1853, Codazzi describe en los siguientes términos a los individuos de la 'raza africana' que habitan la provincia:

> "Los individuos de esta última [la 'raza africana'], antes se dedicaban a la explotación de las minas; pero en el día, haciendo mal uso de la libertad recién adquirida, han dejado en su mayor parte este trabajo por vivir en absoluta independencia, en las orillas de los ríos, sembrando unas pocas matas de plátano, algunas de maíz y otras de cañas, cuyos productos, unidos a los peces abundantes en los ríos, y a los zaínos y cerdos de monte, que pueblan las selvas no inundadas, les dan un grosero, pero seguro alimento. Como viven casi desnudos; con un simple guayuco los hombres, y las mujeres con una vara de bayeta sujeta a la cintura, si quieren hacerse una muda de ropa para presentarse en el pueblo, van a las playas de los ríos a lavar las arenas auríferas, y en pocas horas tienen lo necesario para sus compras" (Codazzi [1853] 1959: 333-334).

Describiendo lo que hoy se conoce como el sur del Pacífico, Felipe Pérez anotaba:

> "El plátano le da profusamente pan, los rios pescado i las selvas tatabros i saínos; acosado por el hambre se contenta con una mazorca de maiz o un par de plátanos, i solamente por gusto o diversion se dedica a la cacería i a la pesca. Las mujeres, acostumbradas a estar desnudas, o cuando mas con un pedazo de bayeta quiteña, que se ciñen al cuerpo i que no les llega por lo regular a la rodilla, no tienen ningunas aspiraciones para vestirse i vestir a sus numerosos hijos. Estos viven pues desnudo del todo hasta la edad de ocho o diez años. A los doce las hembras ya son mujeres formadas i se casan, dando así oríjen a nuevas familias que se establecen pronto, i sin otro capital que el machete, la

> canoa i el hacha, útiles necesarios para fabricar una casa, tumbar un trecho de monte en las márjenes del rio i hacer sementeras de plátano i maiz, caña &ª viajar i pescar" (Pérez 1862: 291-292).

En ambos pasajes se marca la abundancia de la región y la desnudez de su población. Pérez además anota lo prematuro del desarrollo de las mujeres, lo cual se asocia a otra de las imágenes del tropicalismo que es la sexualidad desbordada y la feminización de sus poblaciones.

### *Tropicalismo y geografía de las razas*

En la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX, en los escritos de los letrados, corógrafos y expertos se puede trazar una correlación entre lo tropical y ciertas características en los individuos o colectividades que lo habitan. Los efectos nocivos que produce sobre el organismo humano y animal que hacen al trópico prácticamente inhabitable: "Es una verdad no desmentida que el trópico ejerce una acción deletérea sobre las razas humanas como sobre muchas especies animales" (Torres Umaña 1920: 177). La inhabitabilidad del trópico se asocia al excesivo calor y humedad y a la proliferación de animales ponzoñosos y enfermedades propias. Para lo que hoy es la región del Pacífico se encuentran registros tempranos en este sentido. Así, en 1582 para la zona donde hoy está Buenaventura se indicaba que: "[...] es tierra casi inhabitable de montaña cerrada, tierra calidísima, y así hay muchos mosquitos muy enconosos [...] la tierra es tan áspera, a donde jamás han entrado caballos ni pueden [...]" (De Escobar [1582] 1983: 286).

El supuesto es que existe la correlación entre el ambiente de un lugar (entre los cuales el clima es fundamental) y las características de las poblaciones que lo habitan. Uno se puede encontrar pasajes como el siguiente de López de Mesa:

> "Es verdad que el clima frío de la altiplanicie predispone al recogimiento; verdad es que el ardor del trópico comunica a la sangre precoces apetitos y saca al hombre de su techo y de su yo; que el agro andino exige perseverante amor para rendir sus dones, y que el río y el mar invitan a peregrinar

> y a vivir efusivamente. Páreseme, sin embargo, que estas influencias no crean la índole de aquellos grupos raciales, sino que a estas se añaden para exaltarlas más aún" (1934: 8).

Interesante la matiz de que estas influencias no son creadoras, sino catalizadoras de ciertas características asociadas a los 'grupos raciales'. En la asociación existe una inflexión racial en tanto que ciertos grupos raciales se encuentran más adecuados a ciertos 'climas'. Este enunciado se impone como una constante en muchos de los escritos estableciendo la identificación entre trópico y negridad, ya que muchos autores asumían que la 'raza negra' o 'africana' era la más adecuada para habitar el trópico. Así, Miguel Jiménez López afirmaba tajantemente: "La raza negra, producto genuino del Trópico, está llamada a prosperan en él con sus caracteres peculiares; las razas diferentes de la negra, refractarias a los rigores tórridos, irán cediendo cada día: el resultado final no es dudoso" (Jiménez 1920: 353). En la misma dirección, se encuentra un pasaje como el de Bejarano:

> "Duros y resistentes a la acción deletérea de nuestros climas tropicales; ágiles y rápidos para surcar los ríos; aptos para el laboreo de las minas y para los menesteres agrícolas; fecundos con asombrosidad cuando viven bajo climas convenientes, los negros se multiplicaron por efecto de la generación y de la intensa introducción de ellos, con rapidez que sobrepasó a todo lo imaginado […] La raza negra, favorecida por el sol tropical, por sus costumbres salvajes y por su escasa intelectualidad y moralidad, se reprodujo prodigiosamente y pobló las extensas comarcas de nuestros valles y ríos" (1920: 192).

Ahora bien, el reverso del enunciado también es argumentado. Frente a las inclemencias del trópico, las 'razas superiores' están condenadas a la decadencia: "Parece demostrado que las razas superiores, aquellas que están llamadas a una cultura intensa no pueden hallar aclimatación ni son capaces de florecimiento sino en las zonas templadas, bajo el trópico, decaen y desaparecen en breve […]" (Jiménez [1918] 1920: 33). Es pertinente citar en extenso un pasaje de Felipe Pérez donde tales correlaciones quedan claramente ilustradas:

> "La atmósfera de estos paises es tan húmeda, que los vestidos i los zapatos quedan impregnados de agua, i el viajero se encuentra en un baño de vapor permanente, el cual por razon natural debe debilitar todo el sistema i dar orijen a las fiebres intermitentes. Nadie podrá habitar estas rejiones sin ser acometido de los frios i calenturas; i el hombre blanco, por aclimatado que esté, tendrá una vida mas corta que la que tuviera en otros lugares; sus fibras se debilitarán i llevará una existencia débil i enfermiza, por poco que se esponga al agua i al sol.
> No sucede así a la raza africana, acostumbrada ya a estos climas, ni a los indios que desde tiempo inmemorial viven en ellos. El negro traido a estos lugares desde su suelo abrazador del Africa, donde llueve durante seis meses tanta cantidad de agua como aquí, se encuentra en una atmósfera igual a la de su pais natal en la época de las lluvias, i no sufre nada su naturaleza.
> Nacidos de esta raza, criados en medio de este baño de vapores i estando desnudos siempre, no sufren las impresiones del sol ni de la lluvia; nutriéndose de plátano, pescado i cerdos de monte; usando licores epirituosos ordinariamente, viven fuertes i robustos, aumentándose considerablemente por la fecundidad de las mujeres i el uso continuo del pescado. Dicha fecundidad es tal, que las mujeres paren a los 13 años, o cuando mas tarde a los 14" (Pérez 1862: 329-330).

Dado esta correspondencia entre la variación de ciertas climas y las 'razas', Bejarano no duda en argumentar incluso la existencia de una necesaria geografía en la distribución de las razas y en el perfilamiento de sus cruzamientos: "Así, pues, las razas y las castas, tuvieron su cruzamiento y su geografía inevitable y fatal: Los blancos e indios de color pálido, y los mestizos que de su cruzamiento nacieron, ocuparon las regiones montañosas y altiplanas; los negros y su cruzamiento con el indio, el 'zambo' […] poblaron las costas y los valles ardientes" (1920: 192).

En el siglo XIX, José María Samper argumentaba igualmente la correlación entre climas y razas: "[…] las diferencias de los climas y las razas determinaron una distribución de la población muy distintamente marcada, escalonada según las exigencias de la

topografía" ([1861] 1969: 299). De esta manera, "La raza europea se fijo casi totalmente sobre las altiplanicies mas ó menos elevadas y los pliegues de las montañas" mientras que "[…] la raza africana, esclava, fue condenada á la explotacion de las minas y a los desmontes de colonización, en los valles profundos y ardientes […]". En estos valles: "La [raza] negra debia multiplicarse prodigiosamente, favorecida por el sol tropical, los alimentos fuertes y vulgares y la depresion de las facultades morales é intelectuales" (p. 68).

Esto llevo a toda una "geografía de las razas y castas" (p. 69) que se origina desde la colonia: "[…] las razas y castas debían tener, como tuvieron, su geografía inevitable y fatal: los blancos é indios de color pálido bronceado y los mestizos que de su cruzamiento naciesen, quedarían aglomerados en las regiones montañosas y las alti-planicies; mientras que los negros, los indios de color rojizo y bronceado oscuro, y los mestizos provenientes de este cruzamiento, debían poblar las costas y los valles ardientes". Puesto que en las regiones altas los *negros esclavos* "carecían de objeto y no se acomodaban al frío", es solo en las tierras bajas donde aparece la *casta mulata* al entrar en contacto con los reducidos blancos que tenían allí sus minas, ingenios y *especulaciones de comercio*. Por tanto, concluye Samper, "[…] la población quedó distribuida en dos grandes grupos de razas y castas: en las tierras altas, los blancos y *blanquecinos* y los indios mas asimilables; en las tierras bajas, los negros y *negruzcos* ó pardos, las castas *zambas* y *mulatas*" (p. 69).

Desde la perspectiva de los escritores comentados es clara la asociación trópico y tierras bajas con la predominancia de la 'raza africana o sus descendientes'. Aunque para los europeos Colombia en su totalidad era concebida como tropical, desde las elites andinas el trópico aparece ligado a las tierras bajas. Dentro de estas tierras, el Pacífico es su más paradigmática expresión. Por tanto, al igual que indica Ribeiro para el Brasil, los imaginarios de la negridad marcan al tropicalismo.

## *Topografía moral*

En el mismo sentido de lo que hemos referido acá como tropicalismo, Peter Wade ha introducido el término de *topografía*

*moral*.[114] Según Wade, las imágenes del 'Chocó' se han constituido históricamente en la confluencia de tres factores: un clima y terrenos inhóspitos (que contienen, por lo demás, una inmensa e inexplorada riqueza), la miseria de sus poblaciones y el carácter predominantemente negro de su población:

> "La miseria y un clima y unos terrenos inhóspitos estaban unidos a un tercer factor, lo negro, puesto que la gran mayoría de la población de la región era negra, y esas tres causas juntas constituían la principal impresión que se llevaban los visitantes del Chocó, una impresión caracterizadas por las evaluaciones negativas y un cierto asombro de que la gente pudiera vivir en la región" (Wade 1997: 134).

La imagen de región explorada por Wade es una que subraya las articulaciones entre espacio y raza. Entendiendo ambas categorías como hechos históricos que ameritan ser explicados a partir de las particulares dinámicas que han constituido diversos patrones raciales llevando a una doble dinámica de regionalización de la raza y a una racialización de las regiones. En este sentido, Wade claramente arguye: "[...] la raza en Colombia no está simplemente 'reflejada' en categorías espaciales, sino que está constituida por estructuras espaciales" (1997: 86). Es claro que su análisis tiende hacia evidenciar la co-producción de lo racial y lo espacial: "Contemplo el espacio como un paisaje del significado, una 'topografía moral', explorándola como una metáfora para la raza y la cultura, pero también la miro como un medio a través del cual se constituyen las relaciones sociales en una forma concreta" (Wade 1997: 77).

Por lo menos desde el XIX, en Colombia la negridad ha sido regionalizada (Wade 1997: 77). En el imaginario de la colombianidad se ha sedimentado toda una geografía de la negridad, donde unas 'regiones' son más o menos negras mientras que otras son imaginadas sin mayor presencia negra. Las dos regiones costeras, la del Atlántico y la del Pacífico, junto con la de los valles interandinos, son marcadas como negras; mientras que la zona andina central es considerada mestiza o incluso blanca, aunque hacia el sur se la

114 Wade retoma esta categoría de Michael Taussig.

considera más indígena. Ahora bien, en esta regionalización de la negridad no todas las regiones son igualmente negras. Existe todo un gradiente de negridad donde la región del Pacífico colombiano ha sido imaginada como paradigmáticamente negra, mientras que la costa Atlántica se concibe más mezclada, más mulata. Esta geografía de la negridad se ha articulado a un pensamiento racial, heredado de los imaginarios coloniales, que inferioriza al 'negro'. Atribuyéndole a la biología supuestas incapacidades morales e intelectuales de la 'raza negra', se argumenta la marginalidad y pobreza de regiones como la del Pacífico precisamente por la predominancia racial del 'negro'.

Para la mitad del siglo XX, operan una serie de imágenes racializadas del Pacífico. Dado el aislamiento del Pacífico y al hecho que 'el negro' estaba preparado para habitar estas agrestes tierras, la presencia de blancos y blancos y mestizos no sólo ha sido marginal sino que las 'mezclas' entre ambos ha surgido un todavía minoritario 'tipo mulato' que, no obstante, conserva los 'rasgos de la raza primitiva':

> "Sólo más tarde, y ya en época reciente, podríamos decir que el negro chocoano empezó a tener contacto con grupos de blancos y mestizos que se aventuraron en el territorio, posiblemente atraídos por la riqueza del oro y platino. De estas mezclas ha resultado un tipo mulato, aunque numéricamente inferior al negro que todavía guarda los rasgos de la raza primitiva […]" (Departamento Administrativo de Planeación 1961: 104).

Para quienes escribían el Plan de Fomento, la absoluta predominancia del negro, no quiere decir que éste sea el único 'grupo racial' ni que se pueda hablar de una 'unidad racial': "Como resultado de esta mezcla el chocoano no presenta unidad racial, pudiendo afirmarse que se encuentran cinco grupos más o menos definidos que son el de los negros, los indios, los mulatos, los blancos y los mestizos" (Departamento Administrativo de Planeación 1961: 104).[115] En las narrativas plasmadas por los

115 Curiosamente, unas páginas más adelante, se habla de cuatro y no cinco 'tipos raciales' básicos, sacando el mestizo al que se lo considera como un elemento muy raro: "Desde el punto de vista racial se observan

expertos en el Plan de Fomento, no puede haber 'unidad racial' en el Chocó, entre otras razones, porque su 'paisaje es variado' y, en concordancia con esto, hay toda una microgeografía de la distribución racial:

> "Desde el punto de vidas etnológico, el Departamento del Chocó, no presenta unidad racial, aun cuando predomine la raza negra [...] Ahora bien, como su paisaje es variado, escalonándose entre las zonas altas y la llanura, entre el litoral y los valles interandinos, se llega a comprender cómo la mayor o menor altura, la costa o el valle, determina la ubicación de ciertos núcleos humanos. Así, por ejemplo, en las partes bajas de los ríos que van al Océano Atlántico o al Pacífico y en sus cercanías se observa la presencia del elemento mulato o mestizo. En la parte alta se observa la presencia del elemento indígena, que huye de la presión de los negros y de los blancos. En cambio, en las partes altas de montaña, predomina la raza blanca. En el caso concreto de la población de El Carmen, que es una prolongación de la raza antioqueña, como ya se dijo y de la cual participa por sus usos y costumbres. Se observa también la presencia de muchos blancos en Acandí y Solano. La raza negra es predominante en la región minera" (Departamento Administrativo de Planeación 1961: 107).

Pero de la existencia de diferentes grupos raciales no se deriva que no se considere que la 'población negra' sea la mayoría de la población chocoana: "La población negra, si nos atenemos

---

cuatro tipos básicos en el Chocó, que son el negro, el mulato, el indio y el blanco. El elemento mestizo es muy raro y se encuentra en grupos aislados como el resultado del cruce entre indios y blancos. Más raro, por no decir que inexistente, es el cruce entre negros e indígenas, pues éstos rehúyen todo contacto con grupos extraños" (Departamento Administrativo de Planeación 1961: 107). En un pasaje semejante, los expertos de la Contraloría escribían en los años cuarenta: "La raza negra absorbe la gran mayoría de la población chocoana. La sigue en densidad la mulata, luego la blanca y por último la indígena. Raza mestiza propiamente no hay en el Chocó; se encuentran grupos aislados, fruto de cruces entre blanco e indio, tan raros como los habidos entre negros e indígenas" (Contraloría General de la Nación 1943: 136).

exclusivamente al color de piel, es la mayoría de la población chocoana, que representa aproximadamente el 80% de la población total" (Departamento Administrativo de Planeación 1961: 107). Este hecho demográfico básico es leído desde un abierto pesimismo racial por los expertos: "El negro, sin mayor cultura, vive aferrado a sus tradiciones y en forma miserable a orilla de los ríos, donde practica una agricultura en forma incipiente o se dedica a la explotación del oro y el platino en la forma más primitiva. Vive en chozas rusticas y el único medio de comunicaciones y transporte de que dispone a todo momento es el río y su canoa" (Departamento Administrativo de Planeación 1961: 104). 'Aferrado a sus tradiciones', 'sin mayor cultura' y llevando una vida 'miserable' son la imágenes que ofrecen los expertos del negro. Estas imágenes son abiertamente racializadas porque se 'explican' principalmente por las características raciales del negro. Ellos viven así, no por la historia o la sociología de la explotación, sino por la biología, por las características raciales que no les permiten ningún lugar distinto al de 'los condenados de la tierra'. De esta manera, pueden seguir caracterizando otros tipos raciales: "El elemento mulato sigue en densidad a la población negra y se caracteriza por su espíritu alegre y despierto. En muchas cualidades se confunde con el negro, propiamente dicho, pero le aventaja por sus ambiciones de progreso" (Departamento Administrativo de Planeación 1961: 107).

Aunque para los expertos no hay 'blancos' propiamente dichos en el Chocó,[116] anotan que aunque éstos se consideran superiores a los negros y mulatos sin que este sentimiento parezca interpelar a estos últimos porque no 'hay una barrera de separación absoluta' de carácter racial sino que las distinciones operan desde las diferencias en 'clase social':

> "Entre los negros, mulatos y blancos no hay una barrera de separación absoluta, pues, unos y otros, se consideran dentro del primer plano, según sean sus condiciones

116 Sobre este punto son enfáticos: "El blanco propiamente dicho no existe en el Chocó. Dentro de este grupo se catalogan a los inmigrados como antioqueños, por ejemplo" (Departamento Administrativo de Planeación 1961: 108).

económicas, políticas o culturales. No obstante, los blancos, por su condición racial, se consideran, ellos mismos, por encima de los negros, aunque para el chocoano el hecho de arrogarse esta posición, carezca de la menor importancia, particularmente en su propio medio" (Departamento Administrativo de Planeación 1961: 108).

De ahí que los autores establezcan una distinción de clase social y de 'nivel de cultura' entre el negro y mulato en la zonas rurales de aquellos de los centros urbanos: "El negro y el mulato de clase pudiente vive casi siempre en los centros urbanos y a sus capacidades intelectuales se le une sus ansias de cultura […]" (Departamento Administrativo de Planeación 1961: 104).[117]

Además de un pesimismo racial derivado de que la mayoría de la población del Chocó sea negra, los expertos que escriben el Plan de Fomento apelan a otro pesimismo: el del clima y la geografía. Ciertos 'vicios' no deben hurgarse en la 'naturaleza intima' tipos raciales sino que hay que identificarlos como 'productos del medio físico': "Sobre la población chocoana recaen otras cualidades que no son de la naturaleza íntima de cada grupo, sino que son el resultado inmediato del medio ambiente que les rodea, vale decir del clima o la geografía. Así, por ejemplo, la pereza y la abulia que afectan su capacidad de acción como producto del medio físico, pero que no es un vicio de la raza negra exclusivamente" (Departamento Administrativo de Planeación 1961: 108).[118]

---

117 Lo del alto o bajo 'nivel de cultura' lo entienden los expertos del Plan de Fomento desde indicadores como el alfabetismo o los índices de criminalidad (este último criterio, por lo demás, nada alejado en nuestro tiempo del autoritarismo moral imbricadas en nociones como 'cultura ciudadana') (Contraloría General de la Nación 1943: 188).

118 En esto, como en muchos otros pasajes, los expertos del Plan de Fomento, se encuentran siguiendo la argumentación del libro de la Contraloría publicado casi veinte años antes, el cual no citan tan cuidadosamente como se esperaría. El pasaje correspondiente en el texto de la Contraloría es el siguiente: "En correspondencia con los anteriores vicios y virtudes obran otros más, de menos excepcionante e individualizante, pero ellos no resultan ya de la personalidad íntima de cada agrupación, como núcleo humano, como entidad etnológica o antropológica, sino como fruto de la natural influencia del medio físico, es decir, del clima o de la geografía. Así, por ejemplo, la tan

Esta 'gramática de cualidades y vicios' de los grupos raciales que componen al Chocó, ya había sido objeto de una particular descripción en un documento de la Contraloría para principios de los años cuarenta. Contrastando cualidades y vicios de negros y mulatos, nos ofrecen los siguientes planteamientos:

> "[…] el negro tiene por cualidad esencial el respeto a la ley, y por vicio, el complejo de inferioridad; que el mulato tiene por cualidad básica el orgullo, y por vicio fundamental, el desorden; y que el indio tiene por cualidad la terca tradición a su raza y sus costumbres, al misoneísmo; y por vicio la inconsecuencia y no propiamente la ingratitud" (Contraloría General de la Nación 1943: 137).

Pero además de estas cualidades "medulares, originarias y determinantes", hay otra serie de características:

> "[…] en el negro, la cualidad que lo hace generoso, pródigo, ensoñador y romántico; y el vicio en cuya virtud pasa a ser hablador y parlanchín, gárrulo y bullanguero, camorrista y pendenciero, anárquico y revolucionario, unido aquel otro españolísimo, por cuyo efecto se siente capaz para acometer varias empresas a la vez, con mucho ardor e ímpetu, que van decreciendo gradualmente, hasta ocasionarle el abandono de las obras inconclusas. En el mulato, la cualidad empujadora de su tendencia universalista que le da expedición para dominar con relativa asombrosa facilidad las ciencias humanísticas e idiomas, pero muy poca matemática; y el vicio fundamentalísimo de su propia

---

decantada pereza y abulia del habitante chocoano, sea él blanco, negro, mulato o indígena, no es un vicio especifico racial, por cuanto afecta indiferencialmente al uno y al otro; es algo impuesto por los medios físicos, que han venido enervando lentamente su voluntad y capacidad de acción […]" (Contraloría General de la Nación 1943: 138). Otras prácticas de conducta que se le atribuye al 'clima' se refiere a la 'exteriorización del sentimiento religioso': "Parece que el clima ejerce influencia en la exteriorización del sentimiento religioso, pues la conducta de los habitantes del Chocó, en este particular, guarda similitud y corre paralela con la observada en otras regiones de clima cálido del país" (Contraloría General de la Nación 1943: 187).

> excesiva auto-valoración y la prudencia, conjugada con cierta curiosa indiscreción originada por su otro vicio, común también al negro, de hablar en voz muy fuerte; y por ultimo, su bella virtud de la lealtad a sí mismo, que lo lleva a morir con las mismas ideas que recta y conscientemente se forma en su juventud, y el otro vicio de su salacidad, que lo hace dispersivo en el campo biológico (éste también común al negro)" (Contraloría General de la Nación 1943: 138).

Además de estas cualidades y vicios, una tendencia anárquica, rebelde, nómada y desordenada se le atribuye al negro: "La naturaleza lo ha hecho radicalmente anarquista, beduin, y trashumante, y está en su sangre, se podría decir, el desconocimiento del reglamento" (Contraloría General de la Nación 1943: 307). Por su parte, los expertos del Plan de Fomento escribían en una dirección bien parecida: "El negro, por su condición *rebelde* y debido a condiciones de inestabilidad del trabajo, labora sin ninguna sistematización ni método (Departamento Administrativo de Planeación 1961: 107). Sin duda, estas imágenes evocaban una suerte de pesadilla para cualquier intento de gobierno de esta población en nombre de una normalización económica y espacial, que requiere la implantación de un sistema productivo industrial y moderno para que se encamine por las mieles el progreso:

> "[…] de su tendencia anárquica y al desorden se desprende la manera desorganizada del negro en el trabajo, que no le imponen ningún método ni le reclama ninguna sistematización; y ello, explica por qué es tan reacio a la división del trabajo, por qué involucra fácilmente una labor en otra y por qué se presta a desempeñar con simultaneidad varios oficios a la vez. El negro campesino chocoano es al mismo tiempo, por ejemplo, minero, agricultor, boga y obrero cuando a ello lo fuerza la necesidad" (Contraloría General de la Nación 1943: 139).

Hay una serie de características 'biológicas' que diferencian supuestamente a distintas 'razas' en el Chocó, haciendo de unas y otras más fuertes o débiles a determinadas enfermedades propias de las tierras bajas:

> "La raza india autóctona aparece como casi inmunizada contra los ataques graves del paludismo, el pián y la fiebre amarilla […] En la raza negra se observa también una positiva defensa biológica contra las enfermedades en las zonas insalubres […] El hematozoario paludicante ataca furiosamente a los individuos de raza blanca y ha matado al sesenta por ciento de los blancos nacidos allí. A medida que las precauciones higiénicas se van poniendo en práctica, la mortalidad palúdica entre los blancos ha disminuido notoriamente. De esta débil resistencia al paludismo participan también los individuos de la población mulata" (Contraloría General de la Nación 1943: 218).

Son estas 'defensas biológicas' propias de algunas razas las que explican la presencia de la 'raza negra' y la 'raza india' en las zonas malsanas del Chocó, mientras que la 'raza blanca' se encuentra allí una muy probable muerte. Es la biología, y no la historia, lo que parece explicar la geografía de las razas en el Chocó.

Muchas de estas imágenes que circulaban en los informes de los expertos de los años cuarenta y sesenta del siglo pasado, habían sido planteadas cien años antes por los autores de la Comisión Corográfica. Agustín Codazzi escribiendo sobre la provincia del Chocó argumentaba que la salud de la 'raza caucásica' era puesta en riesgo en aquellos parajes mientras que para la indígena y africana prosperaban: "[…] no hay salud que se requiere para que viva la raza caucásica, pero sí para que prosperen la indígena y la africana en una atmosfera siempre húmeda, con un calor abrasador, un cielo cubierto de lluvia casi constante" (Codazzi [1853-1855] 2002: 55). En otro pasaje era aún más enfático: "Nadie podrá venir a habitar estas regiones sin ser acometido de los fríos y calenturas; y el hombre blanco por aclimatado que esté tendrá una vida más corta que la que tuviera en otros lugares; sus fibras se debilitarán, y llevará una existencia débil y enfermiza, por poco que se exponga al agua y al sol" (Codazzi [1853-1855] 2002: 87). En contraste, estos climas, lluvias y vapores producen un efecto benéfico para la 'raza africana':

> "Nacida esta raza [la africana] y criada en medio de este baño de vapores y estando desnudos siempre, no sufren de las impresiones del sol ni de la lluvia, nutriéndose

> del plátano, pescado y cerdo de monte; usando licores espirituosos ordinariamente, viven fuertes, robustos y gordos, aumentando considerablemente por la fecundidad de sus mujeres y el uso del mucho pescado. Prontamente se encuentran cargados de hijos, pues que las hembras empiezan a parir de 13 a 14 años; y el hombre tiene la facilidad de mantener a sus hijos con la cacería, la pesca y el plátano" (Codazzi [1853-1855] 2002: 87).

Al igual que los expertos de la Contraloría o del Plan de Fomento, estas características intrínsecas de la 'raza africana' explicaría su predominante presencia en las tierras del Chocó. Como los expertos del siglo XX, Agustín Codazzi describe a la 'raza africana' o negra como 'indolente y perezosa' que por 'ignorancia' no se ha dedicado a explotar los placeres auríferos de los cuales obtendría las más grandes ganancias:

> "Esta raza indolente y perezosa que puede soportar el calor abrasador de estos valles, de quien la continua humedad y las casi perennes lluvias no influyen en la constitución física debilitando su fuerza, a quien la constante evaporación de las aguas estancadas no afecta la salud […] es la única llamada a explorar los lavaderos de oro en las tierras bajas y por estas peculiares circunstancias no tiene que temer la competencia de nadie; y si algún día su ignorancia se modifica y su pereza se trueca en algo de actividad, cada familia en poco tiempo puede enriquecerse, cambiar su desnudez por buenos vestidos, sus malas chozas por cómodas habitaciones, y dar a sus hijos la educación valiosa que no tienen ellos y que no tratan de conseguir" (Codazzi [1853-1855] 2002: 83).

En ambos pasajes se marca la abundancia de la región y la desnudez de su población. Codazzi además anota lo prematuro del desarrollo sexual de las mujeres, lo cual se asocia a otra de las imágenes del tropicalismo que es la sexualidad desbordada y la feminización de sus poblaciones. El tropicalismo se evidencia también en los cuerpos y comportamientos no regulados, de 'indolencia' de sus gentes avalada por la abrumadora riqueza y exuberancia del trópico. La desnudez y la renuencia al trabajo son expresiones de este tropicalismo. Más de un siglo después,

esta vez la vos de un misionero del interior del país que se debatía enérgicamente para indicarles el camino del progreso a los campesinos en el medio Atrato, escribía un planteamiento que hacía eco al del geógrafo: "He notado poco ánimo de progresar. Muchos son conscientes de la situación de abandono y miseria, y no quieren salir de ella; se contentan con unos plátanos y unos ñames" (Gaitán 1995: 254).

Desde los intelectuales o profesionales negros chocoanos, estos planteamientos son problematizados atribuyéndole al racismo, no a ciertas características raciales innatas del 'negro', las razones de la marginalidad y el atraso del Chocó. En general consideran que el racismo se remonta al periodo de la esclavización y que se mantiene por las relaciones de poder que los 'blancos' ('mestizos' para algunos) han mantenido en la configuración del país. De ahí que no pocos argumenten por la independencia del Chocó, una región inmensamente rica sumida en la miseria por la codicia y el racismo de los extranjeros y elites del interior del país. En los años setenta y primera mitad de los ochenta se encontraban artículos en periódicos locales como el siguiente que elaboraban tal línea de argumentación:

> "América es un continente formado por tres razas: Blanca, Negra e India, y en su génesis fue racista. En el momento del descubrimiento y durante la conquista y la colonia todo funcionó a nivel de razas […] [A]poyados en él [Cristianismo], los blancos europeos dominaron a las razas restantes […] Los chocoanos, y en general los negros de Colombia y América tenemos que comprender que aunque por ley la esclavitud fue abolida, esta mentalidad racista aún subsiste y que por tanto mientras el país sea gobernado por los 'Blancos', títeres de los norteamericanos, los ojos de estos nunca miraran de buena forma a nuestra tierra.
> Por lo anterior se hace necesaria una rápida toma de conciencia sobre la necesidad que hay de que el Chocó se transforme en república independiente y en esta forma pueda tomar en sus manos las riendas de su destino.
> Consciente de que muchos se preguntarán: Pero ¿cómo podemos transformarnos en nación si no somos siquiera Departamento desarrollado? A quienes esta pregunta se

> formulen, yo deseo formulares la siguiente: ¿Qué nación del universo puede jactarse de haber sido desde sus inicios lo que son hoy?
> Para el logro de estas cosas reconozco sí la necesidad que hay de que nuestros profesionales (médicos, arquitectos, ingenieros de todo tipo, abogados, sociólogos, psicólogos, maestros; etc. etc.), se reintegren al Departamento [...] Bajo la dirección de ellos, de los líderes naturales, de las preciadas manos nuestros campesinos y la ayuda de Dios, quien les escribe este articulo, está absolutamente convencido de que saldremos adelante […] Finalmente, hare una relación de las riquezas explotadas (por lo menos para nuestro beneficio) con que contamos: Mares, Ríos, Petróleo, Oro, Cobre y quién sabe cuántos muchos metales más, frutas de todo tipo (hasta café se da en nuestro suelo), madera en abundancia y lo que más valor tiene: nosotros mismos" (Piden hacer del Chocó un estado independiente. Firmado por Widemann L.E. Periodico *Saturio* Nº 27, p 9, junio 1980).

Curiosamente, no todos cuestionan la existencia misma de las 'razas', sino la forma en que se ha discriminado a la 'raza negra'. Para algunos de estos intelectuales, la esclavitud y la discriminación racista han tenido un hondo calado en la misma conformación psíquica de la 'nación chocoana', del 'negro chocoano', como lo argumenta en detalle el Carlos Arturo Caicedo Licona en sus dos más conocidos libros: *El Chocó por dentro* (1980) y *Por qué los negros somos así* (2001).

En asumir la noción de 'raza' (algunos incluso recurriendo al eufemismo de 'raza morena') para dar cuenta de la chocoanidad, también se recurre a influencias del medio para explicar ciertos rasgos propios de un pesimismo racial que examinábamos con los expertos foráneos:

> "En términos generales, el chocoano es un ser bien conformado, de complexión fuerte, inteligente en su medio y fuera de él, pero temeroso no sabe de qué, y por ello pretende encontrar su defensa en el ataque y ultraje impensado contra sus congéneres. Parece como si sintiera delirio de persecución y por eso ataca y persigue a sus paisanos.

> La estructura fuerte la ha heredado en parte del ambiente, en parte de los productos que voluntariamente le proporciona la naturaleza y en gran manera por el legado de su raza morena. Nuestro hermano, abusando de todas esas heredades, si se pudiera decir, no aprovecha sus condiciones físicas e intelectuales excepcionales, no se emplea a fondo, no trabaja en beneficio propio y por el bien de su comunidad. El hombre chocoano, por desgracia, voltea las espaldas a su tierra así esté viviendo y padeciendo dentro de ella. No la cultiva, no se preocupa por ella, y lo que es más, ataca adredemente a su paisano cuando observa o se entera por algún medio que éste abriga propósitos y anhelos austeros por el bien de su comarca. ("Chocó, el hombre y su destino". *Liberación*. No 10, p 3, agosto 1972).

## El giro biodiverso

Hacia finales de 1992, el Proyecto Biopacífico es anunciado públicamente por funcionarios del gobierno como una estrategia de conservación de la región del Pacífico, reconociendo que hacía parte de los compromisos derivados de la Cumbre de Río de Janeiro:

> "[…] por la tarde el tema se volcó sobre el anuncio de Nancy Vallejo, Secretaria General del Inderena: nueve millones de dólares para la Región Biogeográfica del Chocó, que comprende la zona del Pacífico que va desde el límite con Ecuador hasta la frontera con Panamá. Cobija áreas de importancia ecológica de Nariño, Valle, Cauca, Chocó, Antioquia y Caldas. El anuncio específico es la preparación de una estrategia nacional sobre conservación y uso sustentable de la biodiversidad como respuesta a los compromisos adquiridos por el Gobierno durante la Cumbre de Rio, donde casi todos los presidentes del mundo suscribieron la Convención Mundial sobre Biodiversidad, a excepción de Estados Unidos, Vietnam Singapur y Kiribatí (África)" (Biodiversidad: 9 Millones de dólares para Chocó *El Tiempo*, 30 de octubre de 1992).

En la nota de prensa, ya se empezaba a posicionar no sólo el término biodiversidad, sino también el de Región Biogeográfica

del Chocó en un sentido que trascendía los limites departamentales para incluir la 'zona del Pacífico' desde la frontera con Panamá hasta la con Ecuador.

Para principios de los años noventa ya se hacía eco del imaginario de la biodiversidad como una proverbial fuente de riqueza económica para el país, una riqueza económica posible por las más inusitadas revoluciones tecnológicas en un futuro que se empezaba a imaginar desde el presente y que traerá una multiplicidad de nuevos productos para satisfacer las más disímiles demandas de 'la humanidad': "La biodiversidad de Colombia, tanto en el Chocó como en la Amazonia, será la mayor fuente de riqueza económica del país en el siglo XXI. La revolución biotecnológica mundial, en cuya víspera estamos, permitirá a la humanidad producir nuevos alimentos, nuevas medicinas, nuevos combustibles y materiales hasta hoy desconocidos, dijo Sorzano" (Regalías para Chocó por riqueza biológica, *El Tiempo* 22 de noviembre de 1993). Acorde con esta situación,

> "Según los expertos, en lo que resta del presente siglo y durante las primeras décadas del próximo, más de la mitad de las innovaciones científicas se obtendrán en el área de la biotecnología con aplicaciones en el campo de la farmacéutica, la agricultura, la medicina, la industria de los alimentos, etc. Y es la selva del Chocó Biogeográfico la que alberga la mayor riqueza, por metro cuadrado, de todas las regiones del planeta, en microorganismos, materia prima de la biotecnología, que se debe convertir para Colombia en una fuente de oportunidades y posibilidades, en un factor decisivo para su desarrollo" (Oportunidad para territorios olvidados. *El Tiempo*, 22 de marzo de 1998).

Esta imagen de la biodiversidad como la nueva fuente de riqueza, es enmarcada en la noción de recurso propiedad de la 'nación' y que debía ser objeto de urgente conocimiento y de cuidadosa negociación ya que de ello podría depender que Colombia saliera de la pobreza: "[El experto] Agregó que el país debe prepararse para usar y aprovechar esa riqueza y, sobre todo, saberla negociar para salir de la pobreza y saber defender los derechos de participación económica de la nación en el uso y

aprovechamiento comercial de los recursos genéticos" (Regalías para Chocó por riqueza biológica, *El Tiempo* 22 de noviembre de 1993). La biodiversidad es leída, entonces, como un recurso económico de tal magnitud que puede generar tal cantidad de riqueza que puede hacer que un país sumergido en la pobreza 'salga' de tal situación. Para el experto, Colombia no es un país cualquiera sino uno particularmente favorecido ya que "[…] es probablemente el primer banco genético del planeta […]" de ahí que "[…] no podemos asistir ignorantes al proceso de negociación y apropiación de los recursos más importantes de la humanidad en el próximo siglo: los recursos biológicos" (Regalías para Chocó por riqueza biológica, *El Tiempo* 22 de noviembre de 1993). Ahora bien, al igual que existen una diferente distribución de esta riqueza en el mundo, en Colombia estos 'recursos biológicos' se encuentran predominantemente en las regiones del Chocó; de ahí que el periódico haya titulado su nota como "Regalías para Chocó por riqueza biológica".

Dado este imaginario de inmensa riqueza derivable del recurso económico de la biodiversidad, no es de extrañar que paralelamente empezara a circular una narrativa que evidenciaba una creciente angustia sobre la posibilidad del inescrupuloso saqueo de tal fuente de riqueza apenas vislumbrada y que dependía grandemente de la implementación de un sofisticado conocimiento tecnocientífico. En un artículo de prensa que recogía esta angustia, se indicaba además que la biodiversidad que se encontraba en el Chocó Biogeográfico era indiscutiblemente 'patrimonio de Colombia' y constituía una riqueza donde no se negociaba la 'soberanía nacional':

> "Las investigaciones que realicen científicos nacionales y extranjeros relacionadas con el ambiente y los recursos naturales renovables del país deberán respetar la soberanía nacional y los derechos de Colombia sobre su riqueza genética. Ese es el caso del Chocó Biogeográfico, considerado en el mayor banco genético de La Tierra, según estudios preliminares de realizados por científicos de todo el mundo […] La biodiversidad del Chocó biogeográfico es patrimonio de Colombia y la soberanía nacional sobre esta riqueza no merece ni siquiera la más mínima discusión, precisaron Guhl y Casas, quienes anunciaron que esta posición será expresada

> y defendida en los próximos foros internacionales en los que participará Colombia" (Colombia defenderá sus recursos genéticos, *El Tiempo* 24 de octubre de 1994).

Nociones como 'saqueo genético' o la de 'biopiratería' reforzaban esta angustia ante confluencia de la ignorancia de su valor por parte de las poblaciones del Pacífico como las indígenas o las comunidades negras y el abrupto interés de países desarrollados que, mediante disimiles engaños, pueden apropiarse del saber popular sobre propiedades útiles de plantas y animales para la industria genética:

> "Los indígenas del Pacífico (los Cuna, los Embera y los Uaunán), quienes utilizan el yantén o la ruda para curar los parásitos u otras enfermedades, no saben que sobre ese saber popular están concentrados millares de ojos de los países desarrollados y que el conocimiento que poseen se está cotizando en dólares. Porque metidos en la selva, apenas se están dando cuenta de que lo que comparten con los extranjeros está propiciando el saqueo genético de flora y fauna" (Biodiversidad, saqueo permanente. *El Tiempo* 23 de febrero de 1995).

El imaginario de la proverbial riqueza aurífera del Chocó es rearticulado en el discurso de la biodiversidad. Una riqueza encarnada en lo más profundo de especies únicas, endógenas, en el plano de los genes. También está el temor al saqueo de esta nueva riqueza.

Ahora bien, la inusitada articulación del Pacífico en la idea de la biodiversidad como la nueva fuente de riqueza no significa que se borrara de un tajo las sedimentadas nociones de un lugar y gentes desde el periodo colonial. Estas nociones son en ciertos puntos desplazadas, como por ejemplo la de la agreste selva poblada de alimañas sin mayor provecho para la vida humana por la de unos bosques, ríos, esteros, manglares y playas donde la diversidad de organismos vivos únicos puede ser la esperanza de la humanidad. En otros, estas nociones coexisten y reinscriben viejas imágenes del Pacífico como el escenario de una riqueza aurífera sin parangón, en el que bastaba introducir por unos breves instantes una rustica batea de madera en cualquiera de los innumerables arroyos para

ser obtener considerables cantidades de oro. Si algún lugar en el virreinato que se acercó a encarnar esa delirante fantasía de los conquistadores condensada de El Dorado, no cabe duda que sería el Chocó. La paradojal situación de gran riqueza de un lugar e indecible miseria del grueso sus gentes no es de hoy, ni se refiere exclusivamente a esta novedosa veta de la biodiversidad. El 'oro verde', como se le ha denominado en la prensa a la riqueza económica derivada de la biodiversidad, sucede en el siglo XXI la fuente de poder que en otros momentos históricos encarnaron el oro y el petróleo: "Oro verde. En la Edad Media, el patrimonio bendito era el oro. Este siglo, las cruzadas son por el petróleo. En el siglo XXI la fuente de poder será la biodiversidad" (Pacífico: entre la miseria y la esperanza. *El Tiempo* 9 de mayo de 1993).

Para diciembre de 1993, se le dedicaba un extenso artículo al Proyecto Biopacífico a propósito de haber logrado la aprobación de nueve millones de dólares para su financiación en la sexta reunión del Fondo Mundial para el Medio Ambiente (FMMA) realizada en Cartagena. Además de indicar desde el título que los 'ojos del mundo' se posaron sobre el Chocó debido al Proyecto Biopacífico, en el artículo se introduce la noción de 'Chocó Biopacífico' que, como otras que habían circulado antes en la prensa (i.e. 'región biogeográfica del Chocó'), no se circunscribe a los límites político-administrativos del departamento sino que es pensada como una entidad mucho más extensa definida por criterios como el de ser la segunda reserva natural más extensa del planeta: "El Chocó Biopacífico se levanta sobre el andén del Pacífico colombiano, desde la frontera colombo-ecuatoriana hasta el Golfo de Urabá, en límites con Panamá. Se trata de la segunda reserva natural más extensa e importante de la Tierra, con 100 mil kilómetros cuadrados, cubiertos en sus dos terceras partes por selva tropical húmeda, el ecosistema más rico en formas múltiples de vida" (Biopacífico pone los ojos del mundo en el Chocó, *El Tiempo*, 11 de diciembre de 1993).

El 'Chocó biopacífico' es presentado como mucho más rico en concentración de biodiversidad que el Amazonas, no sólo por el mayor número de especies animales y vegetales por hectárea sino por su endemismo: "El club de la diversidad la región posee la más alta concentración de biodiversidad por hectárea de todo el planeta, superando a la Amazonia, y alberga millares de especies

vegetales y animales únicas en la Tierra" (Biopacífico pone los ojos del mundo en el Chocó, *El Tiempo*, 11 de diciembre de 1993). Es esta región la que ha hecho de Colombia uno de los once países 'megadiversos' que albergan "[…] entre el 60 y el 70 por ciento del número y variedad de especies de plantas animales y microorganismos" (Biopacífico pone los ojos del mundo en el Chocó, *El Tiempo*, 11 de diciembre de 1993).

Esta imagen se repite en múltiples ocasiones durante la primera mitad de los años noventa, haciendo que la imagen del Chocó se asocie paulatinamente a la inusitada noción de biodiversidad. Más rico incluso que el Amazonas, aparece como el segundo 'banco genético' del planeta: "[…] Colombia es reconocida, después de Brasil, como la segunda potencia mundial en recursos naturales, y el Chocó Biogeográfico (en un área de 1000.000 kilómetros cuadrados, desde la frontera colombo-ecuatoriana hasta el Darién) es considerado científicamente como el segundo banco genético más rico del planeta, después de la Amazonía" (Biopacífico asegura recursos hasta 1997**.** *El Tiempo*, 29 de enero de 1994).

Estas narrativas sobe la biodiversidad y el Chocó biogeográfico no sólo se encuentran circulando en la prensa nacional, sino también en lo local. En los periódicos del Chocó de la segunda mitad de la década del noventa es fácil encontrar notas dedicadas a la biodiversidad en los términos que han sido comentados. Así, por ejemplo, en el periódico *Citará* se publicaba la siguiente nota: "La biodiversidad es parte fundamental del patrimonio natural de un país y componente esencial de la nacionalidad. La supervivencia misma del hombre y la efectiva sustentabilidad del desarrollo económico y social, están cimentadas en el conocimiento, protección, conservación, dinámica, uso adecuado y responsable de los recursos bióticos y el mantenimiento de la calidad ambiental" (Biodiversidad en el andén del Pacífico. *Citará*, septiembre 1996, Nº 32, p 7). La biodiversidad es asociada con el 'patrimonio natural' del país y 'componente esencial de la nacionalidad'. En el manejo adecuado de la biodiversidad se encuentra no sólo la esperanza del 'desarrollo económico y social', sino también que está en juego 'la supervivencia misma del hombre'. El artículo continúa refiriéndose al Chocó biogeográfico y a sus paradigmáticas características biodiversas:

> "[En] el Chocó biogeográfico […] se encuentra una de las concentraciones más grandes de flora y fauna del mundo; es un corredor natural para la penetración e fauna y flora desde Centroamérica y alberga el 18% de las especies de plantas que pueden existir en Colombia, de las cuales en el departamento del Chocó existen 4.000 especies aproximadamente, en la región se encuentra una de las mayores concentraciones de plantas y animales endémicos, es decir, con una distribución geográfica pequeña" (Biodiversidad en el andén del Pacífico. *Citará*, septiembre 1996, Nº 32, p 7).

Este posicionamiento del giro biodiverso en las narrativas de la región, introduce una serie de términos inusitados para producir un efecto de verdad fundado en los discursos expertos, principalmente el de los biólogos y ecólogos. Términos como el de 'biodiversidad', 'endemismo', 'diversidad biológica', 'recursos genéticos', 'biotecnología', 'bioregión', virtualmente desconocidos hacia unos años, se convierten en referentes de la imaginación teórica y política con la que se dice de otra manera la región. Basta contrastar dos fragmentos que describen al Chocó de la prensa local, apenas separados diez años, para que se resalten estas diferencias.

En el primer texto, se refiere a las hoyas hidrografías aptas para la ganadería y la agricultura así como a los 'montes' donde se todavía hay especies maderables para su comercialización. Nada de la diversidad biológica o de la riqueza de fauna entendida como una multiplicidad de formas de vida valiosa en sí. Se refiere a las riquezas del subsuelo, los minerales destinados en gran parte al mercado internacional, así como a las potenciales riquezas en el procesamiento y mercadeo de peces. Nada de los riesgos que la explotación de ríos, mares y suelos pueden significar para la biodiversidad. Finalmente, se refiere a el mosaico único del pueblo chocoano constituido por cinco etnias (negra, mulata, mestiza, indígena y blanca), término este último utilizado al parecer como eufemismo de 'razas'. Nada de culturas tradicionales o comunidades negras e indígenas en armónica relación con la 'naturaleza'.

| Departamento del Chocó (*ABC Chocoano*, julio-agosto 1984. Nº 5, p 1, Itsmina-Tadó). | Chocó y la biodiversidad (*Citará*, diciembre 1994, Nº 19, p 8). |
|---|---|
| "[…] está bañando al Departamento por los océanos Pacífico y Atlántico y tiene los ríos más caudalosos del mundo: Atrato, San Juan y Baudó. Sus hoyas hidrográficas conforman inmensos valles con serranías aptas y fértiles para la ganadería y agricultura. Sus montes conservan aun especies maderables de exportación nacional e internacional. El subsuelo chocoano tan rico en minerales oro, platino y otros ha abastecido los mercados internacionales con poca renta para el país; la riqueza ictiológica apenas comienza a explorarse a nivel del procesamiento y el mercadeo. En el aspecto humano, el Chocó es un mosaico 'sui generis' con su pueblo representado en etnias negra, mulata, mestiza, indígena y blanca por demás importante en el gran conjunto nacional, especialmente con la niñez, juventud y en general población activa". | "Poco a poco se van disipando las densas nubes de la ignorancia sobre el Chocó y la ciencia está demostrando aspectos tremendamente interesantes sobre la ecología y las culturas de esa región. -Con mucha probabilidad el Chocó tenga mayor diversidad biológica que los bosques amazónicos. -Sin lugar a dudas el Chocó tiene mayor número de endemismos que la región amazónica y en una superficie mucho menor. –El Chocó es una de las regiones únicas del planeta y los países que poseen tienen la inmensa responsabilidad ante la historia de su conservación y uso racional. –Ciertamente el desafío del desarrollo del Chocó es y será la búsqueda de alternativas viables que, por una parte, no destruyan la biodiversidad y los recursos y, por otra parte, permitan a las poblaciones locales y desarrollo humano adecuado". |

El segundo texto se enmarca de entrada en los aspectos que están 'demostrados' (por los expertos científicos y con las estadísticas de rigor, por supuesto) sobre la 'ecología' y las 'culturas' del Chocó. Pensar desde una perspectiva ecológica la región cuando la biodiversidad se ha convertido en un hecho gubernamental global supone hacer unos énfasis y no otros, hablar en un lenguaje y no en otros, resaltar unas estadísticas y no otras. El énfasis en la particularidad del Chocó con su nueva inscripción en los imaginarios de riqueza es realizado a partir de la apelación al

conocimiento experto, al argumento de que no sólo posee uno de los mayores índices de diversidad de especies (de ciertas especies, por lo demás) sino que no pocas de ellas solo existen allí (muchas de ellas angustiosamente desconocidas todavía para 'la ciencia'). El tan anhelado desarrollo debe ahora ser subsumido, por tanto, a los imperativos de la biodiversidad, no a los de los mercados e industrias de las maderas, los metales o los peces que tanto resaltaba el primer texto.

Es evidente el cambio de lenguaje, pero cabría preguntarse si este giro biodiverso es sólo una transformación en las maneras de referirse a la región del Pacífico. Como es apenas obvio para un lector medianamente atento, mi argumento ha sido que este giro (en estrecha conjunción con la etnización que ha sido analizada en los anteriores capítulos) ha producido una nueva región. No es simplemente una nueva manera de hablar sobre *las mismas cosas existentes desde siempre*, sino que es un reordenamiento de las maneras de comprender que hacen que emerjan en su centralidad aspectos que eran relativamente marginales o incluso impensables antes del giro biodiverso. Además, no es algo que sucede únicamente en las formas de ver o hablar del Pacífico sino que éstas se encuentran estrechamente imbricadas con maneras particulares de hacer e intervenirlo. El giro biodiverso no es simplemente un conjunto de descripciones sobre un lugar, sino que supone toda una serie de prescripciones (Escobar 2010). Una constatación numérica, por supuesto; pero también un particular rango de cerramiento y marcación ético-política.

Un claro ejemplo es que el 'Chocó biogeográfico' es una entidad regional nueva. No es el departamento del Chocó, cuyos límites excede con creces; pero tampoco se superpone a la también relativamente reciente región del Pacífico colombiano. El Chocó biogeográfico, la región biogeográfica del Chocó, el Pacífico biogeográfico o el Biopacífico incluye desde zonas de paramo hasta las tierras bajas en la línea costera, desde la frontera con Panamá al norte y con Ecuador al sur (algunos incluso lo extienden más allá incluyendo ecosistemas de estos países). Ante todo es una eco-región, una que es posible imaginar como una entidad biodiversa, desde ciertos conocimientos expertos e indicadores. Se reúnen por vez primera lugares disimiles que en la geografía imaginaria colonial

y republicana no habían sido imaginados como una entidad. También se puede afirmar algo parecido sobre la biodiversidad: ésta no existe por fuera de los discursos y tecnologías que la constituyen, lo cual no significa que la materialidad del mundo a la que refieren sea reducible a estos discursos y tecnologías.

La genealogía del giro biodiverso en el Pacífico ha sido estudiada por Arturo Escobar (2010) en su más reciente libro, concretamente en los capítulos sobre naturaleza y redes. Como ya ha sido señalado en los artículos de prensa comentados al inicio de este aparte, es con el Proyecto Biopacifico (hijo de la Convención sobre le Biodiversidad de Rio de Janeiro en 1991 y el posicionamiento de la diversidad biológica como hecho social global) que se introduce en el Chocó y en el país en general el vocabulario de la biodiversidad, así como sus disímiles esperanzas y ansiedades.

En una entrevista realizada a William Villa, antropólogo que por más de treinta años ha estado trabajando en el Chocó, es particularmente clarificante en cuanto al papel del Proyecto Biopacífico en la emergencia de este discurso y sus legados en la transformación de las representaciones de región:

> "El Proyecto Biopacifico [PBP] […] fue un tipo de programa que pone en la conciencia de la gente y en boca de muchos, ese elemento nuevo que es la biodiversidad, o sea, inaugura un discurso sobre la biodiversidad. Y entonces, ¿qué queda del PBP? La idea para muchos de que ellos viven en un espacio muy rico, porque consideran que la biodiversidad es la riqueza. El Proyecto Biopacífico es un discurso, es un momento de reflexión sobre la biodiversidad, sobre lo ambiental, así lo local, accede al escenario global […] Con Biopacífico se inaugura el Chocó biogeográfico […] ¿Qué dice Biopacífico? Habla de la megadiversidad […] Antes la región era rica en bosques, la zona marina rica en peces, y rica en oro y platino. Estaba asociada a un modelo económico extractivita, esa era la reflexión que antes se hacía. Biopacifico quiere fundar otra representación, ¿en *donde* la quiere fundar? En los pobladores, en la institucionalidad regional y en la institucionalidad nacional […] Biopacífico contribuye a que se funde esa imagen que

> es la que se vende internacionalmente. En ese sentido, la contribución más grande Biopacifico es la construcción de una representación sobre la región. En el que hay sustrato de biodiversidad y diversidad a lo largo de lo cultural, funda esa representación, entonces tiene un agregado de riqueza en el sentido en que es una base importante de construcción de la nación, de reconstrucción del país, ese es el mayor legado más grande que tiene el Biopacífico".[119]

Casi veinte años después, no es sorprendente que el imaginario de la biodiversidad del Chocó biogeográfico haya sido decantado hasta tal punto que aparezcan libros de lujo dedicados al 'asombro de tal exuberancia de la naturaleza', ya muy distantes del discurso de las selvas agrestes pobladas de alimañas ponzoñosas y en un tono de pánico moral por la insondable riqueza que se pierde ante nuestros ojos por las malévolas prácticas predatorias del 'capital' y el desespero de sus gentes. El libro mencionado, generosamente ilustrado con bellas fotografías a color de lugares, animales, vegetales y personas, abre con la siguiente descripción:

> "Al internarse en las selvas del Chocó Biogeográfico, lo primero que se apodera del viajero es el asombro frente a una naturaleza cuya exuberancia es imposible de imaginar y mucho menos aún de describir: epífitas, musgos y bejucos se entrelazan de tal forma que no dejan un solo espacio libre en los árboles de los bosques nublados, ni en los de las selvas húmedas o en los manglares. Esta proliferación de la naturaleza se manifiesta esplendida en prácticamente todos los ambientes que conforman esta maravillosa región, donde las especies de insectos, ranas, aves, reptiles y mamíferos parecen infinitas" (Díaz y Gast 2009: 17).

El calado y alcances del giro biodiverso para imaginar al Pacífico no debería buscarse tanto en un libro de dos biólogos egresados de la Universidad de los Andes con doctorados en el exterior, uno de ellos siendo el coordinador científico del Proyecto Biopacífico, sino más

---

119 Entrevista a William Villa, antropólogo, realizada por María José Paris. Bogotá, junio de 2007.

bien en lugares como una publicación, también en edición de lujo, de una de las empresas que más ha devastado las selvas del Chocó (concretamente en el bajo Atrato) directamente y a través de sus filiales como Maderas del Darién. Un curioso libro, puesto que Pizano S.A. con la entrega de su concesión de La Balsa, presenta un balance de su labor empresarial con un descomunal cinismo que daría para una investigación en sí misma. Por ahora, lo que me interesa resaltar es que hasta una empresa maderera como ésta se refiere a principios de los años noventa a la categoría de biodiversidad, dedicándole una entrada del libro y afirmando que su mayor parte "está en el bosque y se sustenta de él" (Pizano 1993: 26).

Hoy, políticos en campaña, funcionarios gubernamentales o de Ongs, activistas, periodistas, literatos, estudiantes… y muchas otras personas en el Pacífico utilizan palabras como la de biodiversidad y se refieren a nociones que la asocian a un tipo de riqueza. Está por hacerse una etnografía de las apropiaciones locales de este giro biodiverso y de cómo es resignificado e incorporado en las experiencias y subjetividades. Es probable que tal etnografía evidencie que para muchos este giro es solo una delgada capa terminológica sin mayores transformaciones en las sedimentadas maneras de constituir sus representaciones locales.[120] Quizás el asunto haya calado más hondo. De cualquier manera es una respuesta que solo etnográficamente puede ser contestada.

Un aspecto que tanto localmente como desde Bogotá se enfatizan en este giro biodiverso es su conexión con el proceso de etnización de 'comunidades negras'. Antropólogos que venían trabajando en la región y activistas del por entonces naciente movimiento organizativo de comunidades negras y de comunidades indígenas, empezaron a indicar con insistencia que la biodiversidad en el Chocó biogeográfico no era un hecho solamente biológico sino que era el resultante de ciertas lógicas y prácticas culturales de los 'grupos étnicos'. Más todavía, como lo muestra Escobar (2010), a partir de una serie de disputas, en ciertos escenarios se desplazó el significado más cientificista (biodiversidad como diversidad genética como recurso para la 'humanidad' y la 'ciencia'), a uno

120 Como se ilustró en el capítulo anterior con la entrevista realizada a Don Po.

más culturalista (biodiversidad como territorio + cultura para los 'grupos étnicos'). Innumerables son los documentos y enunciados que evidencian este desplazamiento del significado, por lo menos en las narrativas. Después de una negociación forzada por una evaluación externa con representantes de las organizaciones étnico-territoriales indígenas y negras, el discurso oficial del Proyecto Biopacífico se torna expresión de este desplazamiento.

En la prensa local también se halla evidencia de esta particular articulación del giro biodiverso. En un sugerente artículo titulado "Epistemología afropacífica", firmado por Jhon Anton Mandinga, se afirmaba al respecto:

> "Se sabe que el Chocó Biogeografico es la mayor reserva en recursos biodiversos del país […] Se trata de la segunda reserva natural más rica en endemismo del planeta […] además de que posee la tercera parte de las cincuenta mil especies de plantas de Colombia, mientras unas 2000 especies de fauna y mil de aves no se encuentran en ninguna parte. Pero esta biodiversidad no solo implica el componente endémico de la riqueza biológica, pues en ella el componente humano y la variabilidad cultural también ocupan un papel preponderante como mecanismo de conservación de la misma. Dicha variabilidad cultural incluye los saberes, usos, prácticas e innovaciones tecnológicas que han desarrollado ancestralmente los grupos humanos que coexisten en estos territorios" (Epistemología afropacífica. *Citará*. Julio, Nº 42, p 5, 1997).

Luego de fijar el 'conocimiento sabido' del Chocó Biogeográfico con las estadísticas de rigor que para finales de los noventa ya empezaban a convertirse en un lugar común, el autor indica que la biodiversidad también implica un 'componente humano' y que la 'variabilidad cultural' constituye el mecanismo de conservación de la biodiversidad. Se asocia, entonces, diversidad biológica y diversidad cultural: la primera es el resultado de la segunda y no puede ser pensada sin este 'componente'. Pero no es cualquier variabilidad cultural, sino la que ha sido 'desarrollada ancestralmente' de los grupos étnicos. En lo que sigue del artículo esta línea de argumentación se hace evidente:

> "Desde hace unos 3.500 años (a.p.) la presencia cultural en el Chocó Biogeográfico fue notoria desde los primeros asentamientos de hordas y bandas de cazadores recolectores que posiblemente atravesaron el Tapón del Darién y luego sembraron civilización indígena por todo el sur del continente americano.
> A partir del siglo XVI penetraron millones de esclavizados que provenían de civilizaciones e imperios asentados en regiones de la Costa Occidental y de la Región Central del África Subsahariana, de las cuales sobresalen los yorubas, carabalíes, ewe fond, mandingas, minas, angolas, congos, entre otros. Estos descendientes de africanos luego se instalaron a lo largo de la boscosidad del Pacífico, y mediante estrategias de adaptación y asentamiento recrearon un nuevo mundo cultural de acuerdo a las nuevas condiciones ambientales, históricas, políticas y económicas.
> Esta nueva sociedad afroamericana invocó una estrategia de adaptación al medio ambiente, estos grupos humanos implementaron dentro de su lógica cultural tradicional un modelo de epistemología, heredada ancestralmente con una marcada huella africana, es decir un complejo sistemático de conocimientos, técnicas e innovaciones propias que les ha permitido hasta hoy el uso, explotación y conservación racional y sostenible de un universo de recursos biológicos y naturales interdependiente de un mundo intangible espiritual y mágico.
> De ahí la importancia de entender la conservación de la biodiversidad biológica como una estrategia cultural de subsistencia afropacífica, donde su cosmovisión, su religiosidad y las estructuras más elementales de sus maneras de pensar marcan notablemente una epistemología espiritual y ambiental propia del mundo negro" (Epistemología afropacífica. *Citará*. Julio, Nº 42, p 5, 1997).

Lo he citado en extenso por lo interesante de la inflexión afroamericanista con que el autor presenta esta 'epistemología afropacífica', evidente ya desde el posible cambio de su apellido (si mal no estoy en mis conjeturas de Sánchez por Mandinga). Esta inflexión afroamericanista no fue la que predominantemente marcó el desplazamiento del significado de biodiversidad hacia una dimensión culturalista. Este desplazamiento estuvo más ligado

a las organizaciones étnico-territoriales indígenas y negras, y el proceso de titulación colectiva de estas últimas marcado por la Ley 70 que, muy a pesar de algunos adalides de las huellas de africanía, tomó otros rumbos y énfasis.

Para enero de 1994, en una nota en la prensa nacional que mencionaba el informe del director Fernando Casas, se indicaba cómo el PBP (Proyecto Biopacífico) había 'acompañado' la 'movilización afrocolombiana' en torno a la aprobación de la Ley 70 de 1993, pero además se resalta cómo esta ley se encontraba en sintonía con el objetivo del PBP puesto que "[…] reconoce los derechos de propiedad de las comunidades negras sobre sus territorios ancestrales hasta la fecha no legalizados, como un primer paso en la construcción de una nueva estrategia de desarrollo integral y sostenido, basada en la conservación de la biodiversidad […]" (Biopacífico asegura recursos hasta 1997**.** El tiempo, 29 de enero de 1994). Desde este momento se vislumbra la temprana articulación del discurso de la biodiversidad en la región del Pacífico con el proceso de etnización de las 'comunidades negras'.

Esta imbricación entre biodiversidad y etnización de 'comunidades negras' se hace explícita en el proceso de titulación colectiva asociados a la Ley 70. Uno de los argumentos que se esgrimen reiterativamente es que el reconocimiento de la propiedad colectiva sobre las tierras habitadas por las 'comunidades negras' supone una forma de conservar la biodiversidad. Las 'prácticas tradicionales' y la 'racionalidad económica' radicalmente diferente de la 'occidental' atribuidas a estas comunidades no sólo han sido uno de los factores por los cuales se ha conservado esta biodiversidad sino que se perfila como una estrategia para que no desaparezca en el futuro.

Con motivo de la entrega del título colectivo sobre cerca de setecientas mil hectáreas por el entonces presidente Ernesto Samper, a comienzos de 1998 aparece en la prensa nacional un artículo en el cual se relata cómo estas 'comunidades fueron favorecidas' por el particular manejo que hacen de sus 'territorios' que han permitido que hoy el Chocó sea un lugar 'megadiverso', incluso sin que sus pobladores tengan mayor idea de este término ni conozcan las cifras e indicadores que lo definen. La narrativa apela a la 'negra Dominga Bejarano', una líder que se formó en

los años ochenta en el marco del DIAR. Nada de esta historia se relata en el artículo, no se dice que fue la presidenta de la asociación regional de productores de arroz, sino simplemente se la describe como alguien con una racionalidad de manejo del entorno que, en un acto de retribución y agradecimiento por las riquezas recibidas, ha sabido conservarlo:

> "La negra Dominga Bejarano no tiene ni idea qué es megadiversidad. Sin embargo, toda su vida ha vivido rodeada de ella en Tagachí, en la selva húmeda del Chocó, en el Atrato Medio. Esta mujer, de 58 años y no más de 1, 60 metros de estatura, sí sabe lo bendita que es su región. Lo sabe porque gracias a esa riqueza ha podido criar a toda su familiar. Por ello, en agradecimiento, la ha sabido conservar. No maneja la cifra precisa de 8 mil especies de plantas o del 46 por ciento de los reptiles del país, solo sabe que si maneja racionalmente su entorno, ella y sus herederos tendrán bienestar para rato. Por eso fue premiada. Ella y cerca de 120 comunidades fueron favorecidos la semana pasada, cuando el presidente Ernesto Samper les entregó un título colectivo, que abarca 695.254 hectáreas de los municipios de Quibdó y Bojayá, en Chocó, y Murindó, Urrá y Vigía del Fuerte, en Antioquia". (De invasores, a dueños de tierras. *El Tiempo* 16 de febrero de 1998).

Ahora bien, esta idea de armonía ambiental no se corresponde con las concepciones locales sino que son supuestas por el proceso de etnización. Independientemente de las gramáticas y pragmáticas locales de construcción y manejo del entorno, la etnización demanda un sujeto ambiental ('ecólogos por naturaleza') como argumentación de los derechos al territorio y marcador de una diferencia con la racionalidad de destrucción ecológica de 'Occidente'. Para ilustrar este punto, vale la pena retomar una discusión que se produjo en uno de los tantos talleres que se adelantaron en el Pacífico en los años noventa.

## *Gramáticas locales del entorno*

"*¡Hay dios mío! esta gente se volvió bruja*", exclamaba incrédulo Miguel Vásquez. En medio del río Patía, Pacífico sur, en una de

las innumerables reuniones convocadas por la organización local, algunos de los asistentes insistían testarudamente en afirmar que tumbar los palos para vender la madera no acababa el *monte*. Miguel, que había llegado como asesor para colaborar en la sistematización de la información necesaria para la solicitud del título colectivo desde una perspectiva de la co-investigación, no era la primera vez que pisaba el Pacífico colombiano, ni tampoco era nuevo para él el trabajo con 'grupos étnicos'. Desde años atrás había venido acompañando a las organizaciones indígenas en el Chocó asesorándolos legalmente y había jugado un papel clave no sólo en el grupo de personas que trabajaron en torno a la Ley 70 de 1993, sino también en la posterior campaña electoral que llevo por vez primera a una mujer negra al Congreso elegida por comunidades negras.

Parmenio, uno de los asistentes argumentaba: "La brujería es esta Miguel, yo quisiera que fuéramos donde yo vivo y donde están cortando madera, no demora tres cuatro años que el sajo [la especie más utilizada en la región para sacar madera] vuelve a crecer [...]" La discusión, sin embargo, no quedo allí:

> "—Póngase la mano en el corazón y digan si la madera está igual de cerquita ahorita que hace diez años. Y me han a decir ahorita yo la corto y esa sale. ¿Hace diez años donde estaba la madera y donde está ahora? – preguntó nuevamente el abogado.
>
> —¿Hace cuánto que estamos cortando madera y no se ha acabado? Respondió preguntando un señor de la comunidad".[121]

No todos los participantes estuvieron en contra del argumento de Miguel. Pero no es extraño que haya diferencias de interpretación en un ejercicio como estos donde confluye un asesor venido de afuera de la región y algunos de los pobladores. Estas diferencias no son nada extraordinarias, aunque sí lo es más que hayan llevado a una discusión porque muchas veces quienes reciben el

121 Estos datos se encuentran en uno de los documentos de la Organización Junta, titulado "Tenencia de la tierra, prácticas tradicionales de producción y otros documentos, No 5", donde se elaboran las conclusiones y transcribe algunas de las discusiones de los talleres realizados en el río Patía.

taller prefieren guardar silencio ante las relaciones de poder que le subyacen, incluso en estas modalidades "participativas". Ahora bien, aquella discusión se hace más interesante cuando como uno de los tantos fruto de estas asesorías que involucraron no sólo a la organización local, sino también al vicariato de Tumaco, al Instituto Colombiano de Antropología y al PNR, se publicó un libro colectivo entre investigadores (expertos contratados por el estado) y co-investigadores (la "comunidad") en el cual Parmenio escribe:

> "Creo que el hombre negro en general tiene una íntima relación con la naturaleza porque sin ella no existe: no respira, no come, no trabaja, no se viste, no vive en casa, no pisa la tierra, no va a las lagunas, no utiliza el río, ni tampoco extrae el oro, ni la madera.
> Desde 1960 en adelante, a pesar de las oportunidades que le ha dado al hombre negro relacionarse con la naturaleza boscosa para sacarla al comercio, también lo ha llevado a la infamia mental pues por un árbol que no ha sembrado, llega a matar; siendo que antes de llegar las industrias madereras no había estos conflictos.
> Esta relación del hombre con la naturaleza se ha venido deteriorando cada vez más, al punto de que el hombre actual no está respetando la naturaleza, *porque por talar el bosque buscando sustentarse, lo está acabando indiscriminadamente*. Sabe que la vida la da la madre naturaleza, pero por buscar para vestirse y conseguir un desarrollo más digno en términos monetarios, no solo ha terminado con la vida de árboles y animales sino también con la vida de otros seres que tienen vida, porque esta relación no ha tenido reglamento de conservación" (Quiñones 1998: 88-89, énfasis agregado).

En este texto parece haberse diluido aquellas posiciones que argumentaban en contra de la posición de Miguel de que es 'obvio' que la extracción maderera acabe con el bosque, incluyendo al mismo autor del artículo. Esto podría ser interpretado como la expresión de un fenómeno más general: las categorías y conocimientos locales sobre el entorno son apocados o subordinados, por así decirlo, a un otro régimen discursivo que, para no ir más lejos, en esta cita se expresa en la irreductible dicotomía como naturaleza/hombre (sic), en categorías como las

de bosque, árbol, de madre naturaleza, y en toda la lectura moral de una relación entre seres humanos y no humanos tendiente a la conservación, que remite a un idílico pasado quebrado por la intervención de un actor externo. Antes que sugerir una rápida conclusión de que la visión exógena se impuso simple y llanamente sobre la de las 'comunidades', que un discurso ajeno vino a ocupar el lugar del verdadero conocimiento de la 'comunidad', esta situación es sólo una entre muchas que nos indica las profundas interacciones y transformaciones ocurridas en los últimos años a raíz de la emergencia y consolidación de la comunidad negra como sujeto étnico.

En este caso concreto, no es sólo que nuevas palabras empiezan a circular entre las poblaciones locales para definir su relación con el entorno. Tampoco es el caso de que un discurso exógeno viene a ocupar el lugar de los conocimientos locales. Mas bien, esta anécdota nos confronta con el hecho de que el discurso de las organizaciones, del estado, de la iglesia o de los académicos en torno a la cuestión étnica de comunidad negra presupone ciertas maneras de ver(se), instaura modalidades de representación que no necesariamente circulan de esa forma en las poblaciones locales.

Esto no significa, sin embargo, que hayan dejado de operar los conocimientos locales que, para el caso específico de las relaciones con el entorno, pueden contraponerse con el imaginario del buen salvaje que se presupone en la noción de 'prácticas tradicionales de producción' acuñada desde el discurso experto para definir una relación intrínsecamente armónica entre la 'comunidad' y la 'naturaleza'. Tampoco queremos sugerir que dichas modalidades de representación no tengan asidero en lo que hacen y piensan las poblaciones locales. Algunos aspectos, como este del buen salvaje, es básicamente una proyección que no se corresponde con los conocimientos ni con la racionalidad económica locales. Otros, como la apropiación colectiva bajo determinadas condiciones de ciertos lugares como el *monte bravo*, las *bocanas* o los manglares, encuentran una mayor correspondencia con las representaciones y prácticas de un número significativo de poblaciones en el Pacífico.

Ahora bien, de esto no se desprende que haya que depurar unos aspectos que son 'verdaderos' de otros que no lo son. Como vimos en el anterior capítulo, la etnización de 'comunidades negras' supone una economía de visibilidades que es mucho más que la sumatoria de unos contenidos que puedan desagregarse para componer una lectura 'real' u 'objetiva'. Opera como conjunto produciendo un efecto de alteridad étnica, definiendo unas subjetividades y estableciendo un juego de posibles estrategias organizativas y de derechos.[122] Es en este sentido que los talleres, reuniones y eventos desplegados a lo largo y ancho del Pacífico han ido mucho más allá de "sistematizar información", mucho más allá de difundir los contenidos de la legislación o de las ventajas de organizarse en torno a los derechos étnicos. Si bien esto ha sido importante, lo que amerita ser considerado con más detalle es cómo constituyeron una pedagogía de la alteridad donde ha sido posible la etnicización de las 'comunidades negras'.

Como ya ha sido señalado, con esta etnización a las 'comunidades negras' del Pacífico colombiano se las presenta como portadoras de una racionalidad ambiental en relación armónica con la 'naturaleza'. Son sus 'prácticas tradicionales de producción' las que han conservado la 'biodiversidad' de esta región y son el garante de su manejo sostenible. Estas 'prácticas tradicionales de producción' se fundamentan en un sabiduría ambiental que combina la utilización de diferentes ecosistemas que van desde la zona costera, los manglares y esteros, hasta los diques aluviales y áreas boscosas a lo largo de los ríos. Son consideradas como expresiones de estrategias adaptativas que responden a las particulares condiciones ambientales de la 'región', aprovechando de forma equilibrada y sistemática los diversos productos e implementando combinadamente técnicas de recolección, cultivo, pesca, cacería y minería que operan desde una lógica económica diferente de 'sociedad occidental'.

---

122 No sobra anotar, que con la reciente titulación colectiva y el reto de definir planes de manejo, esta economía de visibilidades encuentra unos límites concretos que supondrá posiblemente la redefinición de la misma.

Mi trabajo etnográfico entre poblaciones de los ríos Satinga y Sanquianga sobre conocimiento local,[123] implica una problematización de dos supuestos que sustentan la premisa de su relación armónica e idílica con la 'naturaleza'. En primer lugar, la noción misma de 'naturaleza' y su carácter finito no tienen correlato desde el conocimiento local. Para la gente del Satinga y Saquianga con la que trabajé, 'naturaleza' indicaba la distinción entre seres sexuados que se 'reproducían por naturaleza' de seres no sexuados, que se reproducían sin intervención de machos y hembras. En este sentido, la entidad englobante que indica 'naturaleza' por oposición a 'hombre' no opera en conocimiento local. La idea misma de que el *monte* o los *animales* se extinguieran (y que, por tanto, se requería 'conservarlos'), es absurda desde el modelo del conocimiento local. El *monte* es una entidad móvil que se *aleja* o *acerca* de acuerdo con la presencia del ser humano, al igual que lo hacían los *animales* o las *visiones* (para mencionar sólo dos entidades entre las muchas que son identificadas por las poblaciones locales). Este modelo de un flujo constante desde la *fundación del mundo* —que garantiza que en cada generación de *renacientes* ninguna entidad desaparece como tal— se contrapone a la noción propia del análisis económico o ambiental de 'recurso', que se basa sobre el supuesto de la escasez.

Pero no es únicamente una forma particular de pensar y clasificar en las poblaciones locales, sino que ello también se expresa en sus prácticas. Estando en el *monte* no es extraño que alguien tumbe un arbusto o una palma silvestre para obtener sus frutos o, incluso, para cerciorarse si realmente están maduros. La cacería no responde a una intencionalidad de conservar las hembras o las crías, ni mucho menos de obtener solo una pieza para la comida. Al contrario, si alguien podía matar de una vez un grupo entero de *tatabros*, lo hace sin contemplaciones de que ello conduciría a su extinción. Otro tanto podríamos decir de actividades como la extracción forestal, la minería o la pesca (donde es frecuente el uso de explosivos).

---

123 Los resultados de este trabajo se encuentran publicados en Restrepo (1996).

El punto para ilustrar acá con este ejemplo no es que, entonces, las poblaciones del Satinga y el Sanquianga son unos depredadores ambientales. Ni, mucho menos, cuestionar la veracidad de quienes ven en las particulares condiciones de producción de estas poblaciones la razón por la cual se ha conservado la cobertura boscosa y la diversidad biológica de la zona. Es un hecho que hasta hace algunas décadas, cuando menos, la correlación favorable entre oferta ambiental, las tecnologías artesanales para su explotación y una racionalidad económica no centrada en la acumulación de estas poblaciones llevaron a que la deforestación y perdida de la biodiversidad no alcanzara los niveles del interior del país donde se suprimió casi la totalidad de los bosques y la fauna y flora asociadas (Del Valle 1996). Al contrario, lo que se pretende es resaltar cuán ajena puede ser para las prácticas y modelos locales de conocimiento esa representación de las 'comunidades negras' en armónica relación con la naturaleza. Y, en consecuencia, cuantas transformaciones, hibridaciones y confrontaciones cabe suponer en estos modelos el hecho de que hayan empezado a circular y a posicionarse esa narrativa de las 'comunidades negras' como 'ecólogos por naturaleza'. Estrechamente asociada a esta articulación de los ecólogos por naturaleza se encuentran las nociones de territorio.

## Nociones de territorio

El 'territorio' constituye uno de los ejes centrales del proceso de etnización de las 'comunidades negras'. La defensa del 'territorio' es una de las banderas centrales de las sus organizaciones. Tan relevante es su defensa que una parte importante de las organizaciones (sobre todo en el área rural del Pacífico colombiano) se denominan a sí mismas, nada gratuitamente, como étnico-territoriales. La noción misma de las 'comunidades negras' como grupo étnico ha implicado la apelación a la existencia de unos territorios que han manejado desde prácticas tradicionales de producción en una 'relación armónica con la naturaleza'.

Para examinar las múltiples aristas de la relación entre el territorio y el proceso de etnización es útil establecer unas distinciones iniciales entre territorio y territorialidad. Por territorialidad entiendo aquí las experiencias y prácticas espaciales que, mediadas por representaciones culturales, son desplegadas por los diferentes

conglomerados sociales. En este sentido, en un mismo espacio físico se pueden desplegar diferentes territorialidades (en un manglar puede ser objeto de experiencias y prácticas territoriales propias del cultivo industrial del camarón o de aquellas ligadas a una recolección y pesca artesanal de sus productos para el consumo de grupos domésticos locales). El territorio, por su parte, es *una forma de reflexividad política y de apropiación espacial* que generalmente se refiere (pero no necesariamente) a una o varias territorialidades. Por tanto, el territorio siempre es reflexivo, esto es, implica que los individuos lo definan explícita y conscientemente, generalmente estableciendo sus límites y contenidos. Pero, además, esta reflexividad es política porque emerge para dar sentido y orientar la acción sobre conflictos efectivos o imaginados relacionados con las experiencias y prácticas territoriales de distintos conglomerados o actores sociales.

En la idea misma de 'territorio' se introduce en la economía de visualización de lo étnico; marcando así una diferencia significativa entre las luchas por la tierra que definió los movimientos campesinos expresados en la ANUC, a mediados de los setenta. Al seno de estos movimientos, la clase campesina, la titulación de tierra individual o comunal en el marco de una reforma agraria, el acceso a créditos, la demanda de capacitación en nuevas tecnologías agrícolas que mejoraran su nivel de vida, y las cooperativas como formas organizativas privilegiadas de pequeños productores agrícolas, constituían el horizonte de su accionar. Allí, aparecía por supuesto lo negro, pero desde una perspectiva racial pero no de etnización. Más aún, lo racial parece no haber constituido el pivote de sus prácticas políticas ni, en tanto tal, se establecieron las exigencias hacia el estado u otros actores locales, regionales o nacionales. Por tanto, un conocido activista del Proceso de Comunidades Negras, Hernán Cortés Arboleda anotaba que: "La ANUC ha planteado claramente que no está de acuerdo con el proceso de titulación colectiva. Dicen que la tierra de uno no puede ser de todos" (1999: 134). En este sentido, uno está tentado a señalar en dicha inconmensurabilidad una fuente importante de los múltiples conflictos y contradicciones dados entre esta concepción expresada organizativamente por la ANUC y la de territorio abogada por las organizaciones étnico-territoriales.

No obstante, varias de las organizaciones y líderes que se formaron en el contexto de las luchas campesinas y cooperativas entraron a formar parte activa del movimiento organizativo étnico. En Nariño un ejemplo significativo es el caso de Coopalmaco. Conformada por un pequeño grupo de campesinos, predominantemente de la vecina localidad de Llorente, la cooperativa surgió a mediados de los setenta con la razón social de la siembra y explotación de la palma africana (Escobar 2010). Para ello, los miembros de la cooperativa tumbaron algunas áreas boscosas con la intención de obtener el reconocimiento legal sobre la tierra y algunos créditos y asistencia técnica que les permitieran sembrar la palma. Ni la titulación ni la ayuda llegaron. Durante la monumental protesta cívica de mediados de los ochenta en Tumaco demandando del estado servicios públicos e infraestructura para la ciudad, los miembros de la cooperativa participaron activamente.

En la década del noventa, la cooperativa se involucró en el proceso asociado a la difusión y reglamentación del AT 55. Algunos de los miembros de Coopelmaco participaron en la elección de los representantes de las 'comunidades negras' a la Comisión Especial y de la Comisión Departamental. Para la segunda mitad de los años noventa, el Proyecto Biopacífico abrió una oficina regional en Tumaco desplegando algunas de sus actividades en el Pacífico nariñense. Coopalmaco fue un importante apoyo local para Biopacifico. Así, parte de los fondos destinados a la conservación de la biodiversidad de Biopacífico financiaron propuestas y proyectos adelantados por Coopalmaco. Es en este contexto que la cooperativa se dirige hacia una perspectiva ecológica cambiando incluso su nombre y objetivos por el de Cortina Verde Nelson Mandela. Sus objetivos comprenden ahora conservar el 'bosque' y la 'biodiversidad' de su 'territorio'. La cooperativa que pretendía reemplazar el bosque por los sembríos de palma ha desaparecido para dar paso a un consejo comunitario étnico-territorial significativamente interpelado por el discurso de la biodiversidad.

Este caso ilustra la distinción entre las luchas por la tierra y territorio, aunque evidencia también cómo algunas expresiones organizativas que inicialmente fueron articuladas en términos de sus derechos a la propiedad de la tierra (o en términos de

demandas sectoriales) se han transformado con el proceso de etnización en demandas por el territorio. En su análisis de la producción de los territorios negros del Pacifico colombiano, Karl Offen indica claramente esta distinción:

> "La distinción entre una reivindicación de tierra y una territorial es importante. La población rural tiene apegos materiales, simbólicos y espirituales a la tierra que sostiene su vida, y un reclamo de tierras dada podría ser respaldado por una enunciación de estos apegos. Sin embargo, por sí misma, un reclamo de tierras no desafía las reglas y las regulaciones que rigen los derechos de propiedad. Una demanda territorial es diferente, exige una modificación de las normas. Las reivindicaciones territoriales no son simplemente un reclamo de tierra o de propiedad colectiva, que se busca 'conectar' con los arreglos institucionales existentes en materia de propiedad privada. Las reivindicaciones territoriales se refieren al poder, una afirmación de la identidad, la autonomía, y una medida de control sobre los recursos naturales comprendidos" (2003: 47).

El punto que es interesante resaltar aquí es uno que está muy claro en el mismo discurso de las organizaciones étnico-territoriales: no es posible establecer una equiparación entre tierra y territorio porque este último es una categoría no sólo fisiográfica sino también, y básicamente, cultural y política. Así, por ejemplo, en una publicación de las organizaciones se afirma: "El territorio es el lugar donde se hace posible la construcción de un proyecto político y social para las comunidades negras [...]" (Cortés y Montaño 1996: 23). En otra publicación de las organizaciones, en aras de diferenciar entre tierra y territorio se escribía:

> "Y no necesitamos sólo el terreno para vivir porque un terreno siempre se ha entendido como algo aislado, reducido, con límites que no van más allá de la casita; tampoco la tierra porque ella nos sería insuficiente sin sus animales ni sus árboles, sus aguas y sus demás seres. Por eso decimos sí a un territorio, porque el territorio es el lugar donde se mueve el hombre, la mujer, los animales, la vida" (*La Negrita*, 1996 Año 1 No 1: 17).

De esta manera, el territorio es considerado credencial y condición de la etnicidad de las 'comunidades negras'. Se introduce, entonces, una yuxtaposición discursiva entre comunidad=territorio=etnicidad. Y esto se produce tanto en el plano de lo local como de lo regional. En lo local, se identifica la gente de una vereda, de una cuenca de un río (o parte de ella) como 'comunidad' y el área que comprende comienza a ser definida como 'territorio'. Más tarde, en el plano de lo regional empiezan a circular nociones como las de 'Palenque territorio negro de Nariño' o se acuñan nociones como las de 'territorio-región' del Pacífico o la de 'gran comarca afropacífica' (sobre estos conceptos volveré más adelante).

### *Territorio como espacio de vida*

Uno de los conceptos de territorio que ha marcado con mayor fuerza el proceso de etnización ha sido el de territorio como espacio de vida. Aunque las premisas de la noción remiten a los argumentos que fueron esgrimidos en la Comisión Especial y que se encuentran consignados en la Ley 70, la noción de territorio como espacio de vida ha sido desarrollada desde el movimiento organizativo para dar cuenta de la estrecha relación entre las poblaciones locales y su entorno natural. Así, por ejemplo, un historiador y activista del PCN originario de Palenque de San Basilio afirmaba que el territorio de las comunidades es ante todo un *espacio de vida* donde se han establecido y transmiten una serie de prácticas (socio-culturales, mítico-religiosas, políticas, productivas y económicas): "Desde esta perspectiva el territorio está constituido por los ríos, esteros, costas, playas, montañas, fincas y veredas, así como el conocimiento tradicional y las costumbres que tenemos para cuidar y utilizar cada sitio y para relacionarnos interna y externamente" (Cassiani 2003: 143). En el mismo sentido, en un artículo publicado en inglés, dos visibles activistas anotaban que:

> "Para las dinámicas organizativas de las comunidades negras en el Pacífico Colombiano, el territorio se construye a partir de los espacios de uso que sustentan el proyecto de vida de la comunidad; el territorio es el espacio donde se construye el tejido social de generación en generación, en un tiempo continuo de pasado presente y futuro, en una relación estrecha

> e interdependiente con el entorno natural. El uso tradicional, es el proceso que determina la heredad a los troncos familiares, es el mecanismo mediante el cual se legitima el derecho sobre los espacios. No se posee en esta concepción la tierra como inmueble, se posee el derecho ancestral al uso sobre varios espacios cuya ubicación no continua se determina con base en las dinámicas y relación entre naturaleza y cultura. Es también el uso acorde con las dinámicas naturales el que define en una perspectiva de género y generación, los ámbitos y las responsabilidades sociales de hombres, mujeres y niños" (Grueso y Arroyo 2002: 60).

La noción de territorio como espacio de vida se refiere a todas aquellas condiciones naturales y sociales ligadas a un lugar determinado que posibilitan la existencia y desarrollo de las comunidades negras como grupo étnico con una tradición y cultura específicas. Esta noción supone un modelo de interacción de las poblaciones locales con su entorno, donde unos conocimientos ancestrales y una serie de normatividades sociales han permitido la adecuada utilización de los diferentes ecosistemas en ritmos y a partir de unas tecnologías y racionalidad que han garantizado la permanencia del entorno natural en el tiempo pero también la reproducción de estas poblaciones. Este modelo opera también para argumentar del derecho de propiedad:

> "Las comunidades negras hemos poblado nuestros territorios desde antes de constituirse el Estado Colombiano. Durante todo este tiempo, para vivir, nos hemos apropiado de los ríos, sus vegas y los montes; en la costa de los esteros, las playas y el mar. En estos espacios hemos desarrollado de modo integral actividades y relaciones productivas, sociales, culturales, recreativas, afectivas. En estos territorios tenemos enterrados a nuestros ancestros y mayores y seguimos dando a luz a los renacientes y también hemos aprendido a conocer, entender, servirnos y convivir con la naturaleza. Es esta manera de apropiarnos del territorio lo que sustenta y afirma nuestro derecho ancestral de propiedad sobre el territorio" (Leyla Arroyo; citada en Cassiani 2003: 136).

La noción de territorio como espacio de vida se presenta un modelo de las prácticas y relaciones de apropiación, conocimiento y manejo sostenible del entorno natural que han establecido las poblaciones locales de forma ancestral y que les ha permitido su reproducción como grupo étnico. En este sentido, en tanto espacio de vida el territorio no es un espacio inerte y abstracto sino uno lleno de vida y concreto donde comunidades específicas han elaborado unas estrategias de uso diferencial de acuerdo a los distintos ecosistemas, donde se han tejido estrechas relaciones entre las generaciones (constituyendo un continuo temporal pasado-presente-futuro) e interdependencias con el entorno natural, donde el uso tradicional define los derechos de acceso y herencia sobre varios espacios discontinuos por género y generación acorde a las dinámicas entre la cultura y naturaleza.

Aunque responde a un nivel de abstracción que da cuenta de unas características que atravesarían y definirían a las comunidades negras en su conjunto (o, por lo menos, para la región del Pacífico), esta noción de territorio como espacio de vida pretende describir las relaciones concretas en lo local. Esto es, a cada una de estas comunidades le correspondería un territorio como espacio de vida. De ahí la ecuación entre comunidad y territorio. El referente más inmediato de esta ecuación radica en asentamientos y núcleos poblacionales a lo largo de los ríos, playas y esteros que se encuentran, a través de relaciones de parentesco consanguíneo y ritual, aprovechando con sus prácticas tradicionales de producción los diferentes nichos y ecosistemas que incluyen la zona de costera, las partes medias de los ríos y sus cabeceras.

Este modelo del territorio como espacio de vida ha sido desarrollado a partir de las prácticas territoriales y experiencias históricas propias de las áreas rurales del Pacífico colombiano. De ahí los impases para su aplicación en otros lugares del país como el Caribe continental o insular o los valles interandinos, para no hablar de los enclaves de poblaciones negras en las zonas andinas o en los conglomerados urbanos (incluso aquellos de la misma región del Pacífico que se diferencian de las dinámicas urbanas de las medianas y grandes ciudades del interior del país o del Caribe colombiano).

No siempre se han leído las prácticas territoriales y experiencias históricas de poblaciones rurales negras del Pacífico desde el concepto de territorio como espacio de vida. Como ya se expuso, hasta hace apenas tres décadas el grueso de los expertos, el gobierno o los activistas que ahora argumentan esta manera de entender aquellas prácticas y experiencias se basaban en otros modelos para interpretar esas mismas prácticas y experiencias históricas. Más todavía, no son pocos quienes incluso en la región aún hoy no perciben en estos términos las relaciones entre las poblaciones locales y su entorno natural. Independientemente de que sea adecuado o no el modelo que subyace al concepto de territorio como espacio de vida para dar cuenta de las actuales prácticas territoriales y experiencias de las poblaciones negras de las zonas rurales del Pacífico colombiano, es un hecho que esta noción de territorio tiene una historia relativamente reciente cuya genealogía se remonta a estudios bien específicos desarrollados en gran parte durante los años setenta y ochenta y que encuentra en la ACIA una primera síntesis aplicada a las dinámicas organizativas pero que sólo en el contexto desprendido de la reglamentación del AT 55 y Ley 70 adquieren su formulación definitiva.

Algunos autores han planteado que las premisas sobre las que se cimienta las nociones de territorio como espacio de vida no se corresponden con la situación y aspiraciones de la mayoría de las poblaciones rurales del Pacífico. Una premisa cuestionada es que las 'prácticas tradicionales de producción' no impactan negativamente la capacidad de reproducción de los ecosistemas del Pacífico. En contraposición a esta premisa, se argumenta que debido al crecimiento demográfico que no puede ser ya resuelto mediante la colonización de nuevas áreas, la oferta ambiental y capacidad de reposición de muchos de los ecosistemas del Pacífico ha sido notablemente golpeada, incluso si en teoría se mantienen constantes las 'prácticas tradiciones de producción' y los patrones de consumo de las poblaciones locales (pero que en la práctica se han transformado también).[124]

124 Para un análisis en los ecosistemas del guadal, ver Del Valle (1996).

> "Hay que decir sin embargo que la figura de las 'prácticas tradicionales de producción' fue una especie de 'tipo ideal' que elaboran las organizaciones negras y sus asesores para apuntalar la exigencia de sus derechos territoriales. Pero en la realidad este modelo es más la excepción que la regla. El Pacífico es una región en crisis ambiental por el desarrollo de prácticas de explotación de los recursos naturales promovidas principalmente por agentes del capital como las compañías madereras, la minería industrial, las palmicultoras o camaroneras. A las dinámicas extractivas macro se agregan, como consecuencia pero también debido a procesos de modernización cultural, las prácticas de producción de buena parte de las poblaciones negras del Pacífico, que están lejos de ser 'sostenibles'" (Agudelo 2005: 189-190).

Si a la expansión demográfica se le agregan otras presiones sobre los ecosistemas (por los pobladores locales o por foráneos), el resultado es la paradoja de una legislación y estrategias organizativas que apelan a las prácticas tradicionales de producción en unas condiciones de vulnerabilidad de los ecosistemas que ya no las hacen sostenibles.

Otra premisa que es puesta bajo escrutinio es que la apropiación territorial desde las prácticas tradicionales de producción garantiza la reproducción de las 'comunidades negras' y constituyen su proyecto de futuro. Incluso suponiendo que las expectativas de las poblaciones locales no sean radicalmente distintas (o aun inconmensurables) con las de las anteriores generaciones, las condiciones en las cuales estas poblaciones reproducen su existencia han variado haciendo problemático un proyecto de futuro que descanse en una apropiación territorial circunscrita a replicar las prácticas tradicionales de producción:

> "Sin mayor mediación critica, la literatura institucional, la académica y la propia de las organizaciones sociales asumen que en los territorios colectivos, como rasgo esencial de la sociedad negra, se suceden unos sistemas tradicionales de producción que se codifican según el principios de sostenibilidad y que permiten la reproducción del grupo sin afectar los ecosistemas. Esta afirmación, compartida

> en el imaginario sobre la sociedad negra y los pueblos indígenas del Pacífico, debe contrastarse con las realidades en la que estos grupos superviven, que se manifiesta en grandes limitaciones experimentadas respecto a la seguridad alimentaria, en índices extremos de mortalidad infantil y en la afectación de la población por enfermedades susceptibles de controlar. Así, los sistemas tradicionales de producción, lejos de satisfacer las necesidades de las comunidades, son el espacio donde se pueden describir la verdadera crisis y los desafíos que esta sociedad experimenta. De tal forma que no basta con generar el reconocimiento territorial de estas poblaciones, tal ordenamiento puede ser simple quimera si no se llega a nuevas formas de apropiación y uso de los recursos allí disponibles" (Villa 2004: 337).

Diferentes autores y activistas han planteado que desde las experiencias de las poblaciones negras en ámbitos urbanos (incluso en la misma región del Pacifico) no caben fácilmente dentro del modelo territorial asociado al proceso de etnización nacido en otro contexto y leído desde ciertos supuestos.[125] Las experiencias urbanas apuntan más hacia modalidades discontinuas, yuxtapuestas y no comunales donde el modelo territorial rural-comunal evidencia sus profundos límites.

### *Territorio-región*

Otras nociones de territorio han operado en el plano regional y son explícitamente definidas como políticas. Dentro de estas nociones se encuentran las de territorio-región y la de gran comarca afropacifica. El 'territorio-región' del Pacífico comprende tanto comunidades negras como indígenas, mientras que la gran

125 Incluso al interior del Pacífico rural, se ha argumentado que el modelo que prevaleció a la hora de definir la legislación fue el de las poblaciones asentadas en las zonas medias de los ríos: "En el Chocó predomina la cultura ribereña del Atrato, y eso de alguna manera se reflejó en el Ley 70, que no recoge las aspiraciones de la gente de la costa; todo quedó sesgado a la tierra, a las riberas de los ríos, quizás porque faltó la participación de los pescadores" (Moreno 1996:149). La discusión adelantada luego sobre la titulación colectiva que incluían zona de manglares ilustra este limitante como en el caso de Acapa (Rivas 2000).

comarca afropacifica trasciende al estado-nación para establecer una unidad de las 'comunidades negras' por encima de la frontera. La primera fue formulada en el contexto de negociación conjunta de indígenas y negros con el estado, en particular en el Proyecto Biopacífico. Por su parte, la segunda se genera de los acercamientos entre los líderes de organizaciones del Pacífico sur en Colombia y de Esmeraldas en el Ecuador. Ambas pertenecen a un periodo posterior a la Ley 70.

El Proyecto Biopacífico fue un escenario privilegiado en el cual se redefinieron las nociones de región y de biodiversidad. Para los líderes de las organizaciones, sobre todo de aquellas pertenecientes al PCN, se fue decantando hacia mediados de los noventa un discurso en el cual el Pacífico se articuló como 'territorio-región' de grupos étnicos (Villa 2004: 336).

Nociones provenientes del discurso ambiental como la de Chocó Biogeografico y biodiversidad se complejizan al encontrarse con aquellas provenientes de las dinámicas de etnización de las comunidades negras e indígenas como territorio y cultura. Estos son los antecedentes inmediatos e insumos que permiten imaginar el Pacífico como un territorio-región de grupos étnicos.[126]

De manera general, el concepto de territorio-región comprendería los territorios como espacios de vida de las comunidades negras e indígenas del Pacífico en una entidad que los englobaría y potenciaría como estrategia geopolítica y biogeográfica. Son las inseparables relaciones entre lo ambiental, lo cultural y el territorio a lo largo del Pacífico como una unidad biogeografica y geocultural

126 "Las demandas por territorio como espacio vital para la recreación y reproducción de la cultura implican también la conservación de paisajes y ecosistemas que hacen parte de esa concepción de territorio. Territorio entendido como hábitat natural que por su visión y prácticas culturales las comunidades negras han contribuido a mantener. La existencia de grandes extensiones de selva se debe en gran parte a la relación particular que pueblos negros e indígenas han desarrollado en equilibrio con la naturaleza un ejemplo de ello lo constituye el territorio–región del Pacífico Biogeográfico uno de las áreas de mayor asentamiento negro de sur América y que comprende una franja de selva húmeda tropical que va desde Panamá pasando por Colombia hasta el Ecuador" (Grueso 1996: 2).

de grupos étnicos lo que posibilita pensar el territorio-región como una estrategia política de conservación de los territorios, la biodiversidad y la alteridad cultural. El territorio-región es definido en un nivel distinto de las divisiones político administrativas que dividen el Pacífico en departamentos y municipios: "La configuración del *Territorio-Región* tiene legitimidad propia como una caracterización política que confronta la división político-administrativa, lo cual no responde a la integridad sociogeográfica, cultural y ambiental del Pacífico colombiano" (Grueso 2000: 158).

Estrechamente ligado al concepto de 'biodiversidad', el territorio-región es pensado como su garantía de permanencia: "La consolidación del territorio-región es la alternativa más viable y segura para la conservación, uso y manejo sostenible de la biodiversidad" (Grueso 2000: 157). De ahí que la 'sostenibilidad' constituye el propósito de la estrategia política encarnada por el territorio-región (Grueso 2000: 162-163). Como lo argumenta William Villa (2004: 336), el concepto de territorio-región no ha podido ser materializado debido a la dinámica de la guerra que ha cambiado las condiciones de ejercicio de la territorialidad y los proyectos políticos de territorio.

Además de la noción de territorio-región, las de 'palenque' y 'gran comarca' constituyen otras dos aspiraciones de proyectos políticos derivados del proceso de etnización. A diferencia del territorio-región y de gran comarca, la noción de palenque adquiere materialidad política como entidades de coordinación subregional (departamental) hacia mediados de la década del noventa. Así, por ejemplo, para 1996 en un evento en Bocas de Satinga se argumentaba:

> "¿Qué es el Palenque territorio negro en Nariño? Es el gran territorio de las comunidades negras, es un espacio para la construcción de la libertad y el crecimiento cultural. La construcción del Palenque es un proceso que parte de las organizaciones étnico-territoriales, quienes construyen autoridades e instancias internas que posibilitan un gobierno propio dentro de su territorio" (Revista *La Negrita*. Año 1 No 1. 1996).

A estas elaboraciones se agrega el resultante de la experiencia del intercambio de las organizaciones del Pacífico sur con las del norte de Esmeraldas donde, mediante una serie de eventos binacionales, se acuña el proyecto de la 'gran comarca'. La 'gran comarca' constituye un proyecto político-cultural que trasciende las fronteras nacionales siguiendo condiciones ecológicas, económicas, históricas y culturales compartidas.

En el marco de la etnización emergen conceptos como el de territorio como espacio de vida en el plano local, pero también otros más a nivel regional como los de territorio-región, palenque territorio negro o gran comarca. La etnización de comunidades negras ha operado desde una particular legibilidad de las territorializaciones existentes en el Pacífico colombiano, traduciéndolas en ciertas nociones de territorio en lo local y lo regional. Además de estas legibilidades de las territorialidades, la etnización de 'comunidades negras' también opera desde ciertas intervenciones sobre la memoria y configuraciones de la cultura.

## Objetivando memoria y cultura

El proceso de etnización de 'comunidades negras' pasa por intentar una rearticulación entre memoria e identificaciones. Las relaciones entre memorias e identificaciones son bien estrechas ya que el dibujamiento de un particular pasado, como un ejercicio del presente, tiende a enunciar comunalidades y diferencias que apuntan al perfilamiento de ciertas identificaciones. Para entender los nuevos anudamientos en el marco del proceso de etnización, es pertinente no perder de vista que la memoria colectiva no es el resultado de un simple ejercicio de registro y recuerdo de lo que le ha sucedido a un grupo determinado. La memoria es un proceso social activo, selectivo, multiacentuado y situacional.

Antes que la manifestación en el presente de un pasado fijo e inmutable, la memoria colectiva se atestigua la incesante recreación del pasado desde la multivocalidad del presente. En palabras de Stuart Hall, "No puede haber un simple 'retorno' o una 'recuperación' del pasado ancestral que no sea reexperimentada a través de las categorías del presente" ([1987] 2010: 311). Como Raymond Willams (1961) anota, lo que deviene en objeto de

recuerdo, lo que aparece socialmente relevante, lo que constituye el pasado de un gente, lo que es percibido como 'eventos' para registrar, lo que la gente teje conjuntamente en sus historias sobre sí mismos y otros, no son hechos al azar sino la expresión y el resultado de la operación de tradiciones selectivas. Así, aunque a primera vista parezca paradójico, recordar es al mismo tiempo olvidar (Alonso 1994). Las memorias no sólo se inscriben en palabras y silencios, sino que también son expresadas y experimentadas a través de lugares, objetos materiales y cuerpos. La articulación y naturalización de una representación particular del pasado a menudo es un componente importante de la constitución y reproducción de órdenes sociales así como la justificación histórica de relaciones de poder específicas (García Canclini 1982). No obstante, la confrontación de las memorias institucionalizadas y las narrativas del pasado es con frecuencia un aspecto nodal ligado a diferentes agendas y movimientos contrahegemónicos.

Como lo ha argumentado Losonczy (1999), el proceso de etnización de comunidades negras supone reordenamientos de la memoria colectiva. Una anécdota puede ayudar a ilustrar este punto. Las Marías es un pequeño poblado en el río Satinga, en el corazón del Pacífico colombiano. En diciembre de 1991, el padre Antonio Gaviria, quien era conocido por todos, llegó acompañado de otras personas para realizar un taller, trayendo consigo el equipo requerido para presentar un documental. El extraordinario evento atrajo la atención de la mayoría de los habitantes. Todos estaban ansiosos por ver la 'película', y desde los niños más pequeños hasta los ancianos asistieron a su presentación. No obstante, nadie imagino el impacto. El documental narraba uno de los capítulos más dolorosos e injustos de la historia occidental: la captura de cientos de miles de africanos, la forma como fueron prisioneros, golpeados y forzados a dejar sus sociedades y territorios para ser traídos al continente Americano en aras de trabajar en plantaciones de azúcar o en las minas de oro.

Todos estaban aterrados. Una densa mezcla de sorpresa, furia y tristeza flotaba en el aire. Una vez el documental terminó, el silencio invadió el lugar por unos minutos que parecieron una eternidad. Para la mayoría de los asistentes, esa fue la primera vez que oían que los padres de sus padres fueron esclavizados, que ellos han

habitado estos ríos porque sus ancestros fueron traídos a la fuerza a la región del Pacífico para hurgar las arenas auríferas desde hace doscientos o trescientos años, y que África es el nombre del continente del cual procedían. ¿Cómo entender lo que se podría interpretar como un 'olvido colectivo? ¿Cómo ha sido posible que estos afrodescendientes no conservaran un registro oral y reflexivo de la experiencia de la esclavización terminada no más de ciento cincuenta años atrás? ¿Cómo han elaborado sus identidades sin la referencia a África y las dinámicas de resistencia a la esclavitud tan cruciales para otros grupos de afrodescendientes en el continente americano? ¿Cuáles son las implicaciones de este 'olvido' para el proceso de la etnización de comunidades negras?

Anne Marie Losonczy (1999) anotaba el 'borramiento' en la tradición oral ciertas comunidades negras rurales de la región del Pacífico de importantes eventos tales como su origen africano y la esclavización. Estos silencios en el registro oral pueden ser hallados de varias formas, tales como en la mitología de los orígenes locales o en las historias de las primeras personas —los *fundadores*— que habitaron el río o el poblado. No hay narrativas orales sobre África o los tiempos de la esclavización. De otro lado, sin embargo, también es evidente que en las prácticas rituales o incluso en el lenguaje cotidiano no sólo se encuentran un bagaje africano y marcas del tiempo colonial, sino también una suerte de memoria colectiva que se inscribe en los cuerpos y lugares. Estas memorias encarnadas generalmente operan más allá de la reflexividad del individuo subyaciendo a prácticas y relaciones. Esta articulación, configurada por diferentes registros —desde la tradición oral a los cuerpos— constituye una suerte de régimen de memoria disperso y discontinuo (Losonczy 1999).

Esta dialéctica de silencios y recuerdos encarnados nos ayuda a entender por que la gente de Las Marías se sorprendió tanto con el video que les mostraba 'su propia historia'. Si existen estos tipos de silencios sobre el origen africano o las experiencias de la esclavización en la tradición oral de las gentes del Pacífico, también se encuentran prácticas, relaciones y palabras claramente ligadas a sus orígenes africanos o a la esclavitud. Un par de ejemplos pueden ilustrar este punto. El primero proviene de algunas prácticas rituales. Como Price (1955), Whitten (1992) y Quiroga

(1994) han mostrado, existen una serie de prácticas rituales sobre los santos y ceremonias rituales en la región del Pacífico que han sido configuradas en estrecha relación con el bagaje africano como con las influencias indígenas y europeas. La segunda ilustración se relaciona con una serie de palabras que se usan localmente en el lenguaje cotidiano. Uno puede oír fácilmente palabras que parecen estar asociadas con la experiencia de la esclavitud. *Látigo* y *latiguear*, por ejemplo, son dos de ellas. *Látigo* es el nombre que la gente usa para referirse a un pequeño cordel de cuero que los padres usan para castigar a sus hijos. *Latiguear* es el nombre de la acción. Indudablemente, estos tipos de palabras se encuentran asociadas al periodo de la esclavización, pero la gente las usa sin ninguna referencia reflexiva a este periodo.

Otra palabra que podría ilustrar este punto es *libre*. Diferentes memorias e identificaciones locales han sido articuladas desde esta palabra. La literatura antropológica sobre la región del Pacífico ha registrado desde hace tiempo que alguna gente negra se denominan a si mismo o son llamados por otros como *libres* (Martínez 2010, Meza 2010, Triviño 2006, West [1957] 2000). Libre fue la categoría colonial para una locación jurídica y social particular. Durante el periodo colonial esta noción pertenecía a una detallada taxonomía de las locaciones sociales referida a la sociedad de castas (conocida por algunos como pigmentocracia). En primer lugar, libre significaba una persona de descendencia africana que no era esclavo debido a que su madre era libre en el tiempo de su concepción o de que había obtenido su libertad a través de mecanismos legales. En el Pacífico colombiano el mecanismo más frecuente para lograr la libertad fue la automanumisión (Aprile-Gniset 1993, Sharp 1970). Los esclavizados tenían un día a la semana (usualmente los sábados) que podían dedicar para trabajar para sí mismos en diferentes actividades. Algunos de ellos trabajaban durante estos días en la minería o en la agricultura, y el producto de su trabajo les pertenencia. Ahorrando este dinero, ellos podían pagar a su propietario por su libertad.[127]

---

127 Teniendo esto presente, no es sorprendente que alguien que visite el Pacífico consideraría que la noción de libre es simplemente la expresión en la tradición oral de la conciencia de la gente del periodo de esclavitud. Aunque esta noción tiene sus raíces en las clasificaciones

Siguiendo en este punto el análisis de Losonczy (1999), *libre* es una categoría de identificación que nos indica la presencia de regímenes de memoria dispersos y discontinuos. En efecto, la memoria de los pobladores negros se constituye en diferentes registros, y el silenciamiento de la experiencia de la esclavitud y del origen africano en el registro de la tradición oral (ya sea en el orden mítico o en las narrativas de los *fundadores*), se articula con otros registros como el corporal[128] donde esta memoria se mantiene, independientemente de que escape a los modelos de reflexividad y a las gramáticas de temporalidad lineal propias de la historiografía moderna.

*Libre* es una palabra que no sólo puede ser escuchada en el río Satinga. Al contrario, en la literatura etnográfica no es difícil encontrar referencias a la existencia local de esta noción para referirse a las poblaciones negras, y no sólo del Pacífico sur (Camacho 1999, Hoffmann 1999, Serrano 1994). Ahora bien, no es mi intención afirmar que para el conjunto de las poblaciones del Pacífico colombiano nos encontramos frente a esta suerte de 'silencio' de la esclavitud y de África en la tradición oral.[129] No obstante, tampoco parece ser un caso aislado como se constata con el trabajo citado de Anne Marie Losonczy (1999) en el Chocó.

En el Pacífico sur no era extraordinario encontrarse con ese silenciamiento en la tradición oral de la esclavitud y de la proveniencia africana. Esto incluso entre los que ahora son algunos de los activistas más destacados de las organizaciones étnico-territoriales. Nelson Montaño, por ejemplo, uno de los fundadores de la Organización del río Sanquianga y uno de

---

sociales precedentes como la sociedad de castas, ahora tiene una connotación diferente siendo la punta del iceberg de una taxonómica local de identidades que o significa una apelación reflexiva a los tiempos coloniales.

128 En lo corporal, las prácticas funerarias evidencian los trazos de esta memoria (Price 1955). Ahora bien, el lingüístico no es la excepción (De Granda 1977).

129 Una interesante excepción de referencias orales a la esclavitud en Pacífico sur podemos encontrarla en el río Tapaje, municipio de El Charco (Almario 2003).

los tres representantes por Nariño a la Comisión Especial para Comunidades Negras,[130] anotaba al respecto:

> "En mi mente sí sabía que era negro, pero no tenía como expectativas de dónde había venido la raza negra ni nada de esas cosas. La primera vez que escuché hablar de comunidades negras fue en una misa que hizo el padre Antonio, en Satinga. Eso fue un 25 de diciembre [de 1991]. Ahí mencionó las comunidades negras y que el estado estaba muy interesado en el territorio y que nos podían quitar las tierras. Y que en la nueva constituyente se habían lanzado personas para la defensa de las comunidades negras y no habían salido porque había faltado el apoyo, y que acá ni siquiera se dio cuenta de eso. Y que invitaba a que iba a venir un señor que se llama Carlos Ramos, un señor de Buenaventura, él vino y estuvo allá en Las Marías […] Entonces cuando ya llegó Carlos Ramos y ya empezamos el taller y él empezó a explicar, primero empezó con un video presentando la forma en que la gente vivía allá en el África, luego el trasteo que se le hizo a las comunidades negras, la forma en que la gente venía amarrada, que los latigaban, que le hacían esto, que los torturaban, todo el cuento. Lastimosamente había gente que soltaba lágrimas al escuchar eso porque no sabían. Yo fui uno hermano que yo lloré cuando vi esa vaina […]".[131]

Si este silenciamiento en el registro de la tradición oral del origen y de la esclavitud responde a una modalidad de memoria dispersa y discontinua, en el proceso de etnización de las 'comunidades negras' nos enfrentamos a una reacomodación de los recuerdos y olvidos. No es que ahora sí las 'comunidades negras' conocen su 'verdadero' pasado, que por extrañas razones (quizás por lo doloroso del mismo) habían arrojado al silencio colectivo en

---

130 Esta Comisión fue la encargada de elaborar el texto de ley que fue presentado al Congreso y sancionado, con algunas modificaciones, por el presidente en 1993 como Ley 70. Dicha Comisión estuvo integrada por representantes de las organizaciones, por funcionarios y algunos académicos. Sobre esta Comisión, ver el capítulo 2.

131 Entrevista citada a Nelson Montaño.

lo que a su tradición oral se refiere. No es que ahora la real historia perdida haya sido recuperada definitivamente por la toma de conciencia de las 'comunidades' resultado del proceso organizativo. Tampoco, es que unos personajes de afuera vienen a imponer a las poblaciones locales una historia que no es la de ellas. Menos aún, que las modalidades de memoria dispersas y discontinuas desaparecen como por arte de magia, de la noche a la mañana, porque por fin recibieron la buena nueva que había sido escurridiza hasta entonces.

Incluso en aquellos casos donde se puede establecer la existencia de tradición oral sobre el origen africano o de la esclavitud antes del proceso de etnización, allí también se suceden reacomodamientos en la memoria. Así, por ejemplo, en el municipio de El Charco, donde la tradición oral retiene fragmentos del último gran esclavista local (Almario 2003), nos relataba el padre Alex, quien no sólo perteneció a la organización étnico-territorial del municipio (Organichar), sino que fue uno de sus principales impulsores y uno de los tres coordinadores de Palenque (instancia organizativa que llegó a agrupar todas las organizaciones del departamento de Nariño):

> "Con Reinelda, con Alejandro Tolosa, con la directiva de Organichar aquí, íbamos a las veredas a contar lo del territorio, se les llevaba un casete, por ejemplo, ese casete de los quinientos años que habla del pecado mortal de Europa, cómo se trajo al esclavo. Se le hacía escuchar el casete ese, se le hablaba del derecho al territorio […] Los que habían estudiado, los maestros sí [sabían sobre el origen africano], y algunos que habían recibido capacitación del interior, pero en general el campesino analfabeta, que es bastante, no […] Empezábamos comentando que acá en América no había negros, eso se les comentaba y llamaba la atención porque no conocían esa parte de la historia. Se trabajó mucho esa parte de la historia, claro. Para mucha gente eso era nuevo, algunos tenían una noción, pero como ahí estaba el casete donde narran crudamente como venían en los barcos, cómo era que los tiraban al agua, cómo los metían, eso les llamó la atención, les pareció horrible y más cuando uno les decía, por ejemplo, les mencionaba apellido. Por ejemplo, ustedes los Carabali: Carabali es un grupo étnico de allá, es una

> tribu de allá de África. Los Lucumi son descendientes de los Lucumi, esos son apellidos africanos. Eso a la gente le llamaba la atención". [132]

Cualquiera sea el caso, el proceso de etnización ha implicado un tipo de producción y de relación con el pasado, una forma de imaginar comunidad sobre la base del origen y experiencias históricas compartidas, una relocalización de subjetividades e identificaciones. ¿Cuál es el sentido de presentar videos que hablan sobre África, la trata y la esclavitud, sino la pretensión de fundar una comunidad? Una comunidad que, además, ha sido siempre objeto de la opresión y de la injusticia, y que sólo ahora, a los descendientes de aquellos esclavizados, a los descendientes de los reinos africanos, les correspondía enfrentar conjuntamente mediante la constitución de organizaciones. Imaginar comunidad, una que vaya más allá de la parentela, de la vereda o del río, he ahí una de las principales labores desplegadas por los asesores, activistas y funcionarios. Una comunidad de origen y de pasado que hermana, que define un nosotros más allá de las identificaciones locales ancladas al río o al estero, a la vereda o a la parentela.

Los regímenes de memoria propias de la etnización de las 'comunidades negras' se instauran en una narrativa historiográfica moderna. Lo que nos sitúa ante la aparente paradoja de la construcción étnica y de tradicionalismos como efecto de la modernidad.[133] A diferencia de los regímenes de memoria discontinuos y dispersos, la etnización de las 'comunidades negras' supone imaginar una comunidad de origen en África y de pasado en la esclavitud y cimarronaje basados en la historicidad lineal y explícita propia del discurso de los expertos. En palabras de Losonczy: "Tomando la dirección contraria al régimen de memoria disperso y discontinuo de los grupos 'negros', se construye una linealidad identitaria continua, basándose en el modelo cronológico de la historia erudita y en el paso de lo implícito mnemónico a lo explícito histórico" (1999: 23).

---

132 Entrevista citada al padre Alex Jiménez del Castillo.

133 A propósito de la producción de particularismos culturalistas por el proyecto modernista, ver Figueroa (2000).

En síntesis, la etnización de las 'comunidades negras' pasa por la construcción de su pasado. Desde la perspectiva de las poblaciones locales, esta construcción permite imaginar una comunidad más allá de las experiencias concretas de la vereda, del río o de la parentela, en las que se habían fundado otro tipo de subjetividades e identificaciones. Desde un punto de vista más general, la etnización de las 'comunidades negras' supone una rearticulación de dichas subjetividades e identificaciones, la redefinición de las memorias y olvidos, la subordinación de las temporalidades y narrativas locales a una modalidad historiográfica donde operan predominantemente los significantes de África, la esclavitud y el *lev motiv* de la libertad. En la etnización de las 'comunidades negras' el 'redescubrimiento' del pasado introduce una suerte de narrativa histórica que rearticula el régimen de memoria disperso y discontinuo.

La etnización de las 'comunidades negras' no se limitó a introducir la imagen de su armonía intrínseca con la naturaleza o a redefinir los regímenes de memoria y las formaciones de subjetividades e identidades. Estrechamente relacionada a estas transformaciones, se produjo una objetivación de la 'cultura' de las 'comunidades negras'. Para definir las comunidades negras, las nociones de 'cultura' y 'tradición' empezaron a circular en las reuniones, talleres, encuentros, documentos, actas, nombres de las organizaciones, conversaciones, etc. Es decir, además del origen y pasado en común, una 'cultura' y una 'tradición' compartidas empiezan a ser esgrimidos para imaginar a las 'comunidades negras' como grupo étnico. Así, por ejemplo, un activista de Universan (Unión Veredal del río Sanquianga), planteaba que: "En todos estos años, los habitantes del río Sanquianga, hemos construido una propia cultura. Todos compartimos una historia, unas creencias, unos conocimientos y unas costumbres, que nos identifican como grupo étnico diferente" (Guillermo Sánchez, citado en Bravo 2003: 109).

La cultura de las 'comunidades negras' comienza a ser definida con base en una selección de prácticas que los localizan como Otro, como portadoras de una particularidad cultural, de unas características específicas que las reclamaría como diferentes. Y ello, dentro de un movimiento de valoración y de búsqueda de lo verdaderamente propio de las 'comunidades negras'. Es precisamente en este énfasis

en la diferencia, en dicha valoración y búsqueda de 'lo propio', donde el proceso de etnización implica una invención de tradición, una objetivación de la cultura y, en últimas, una imaginación de comunalidad étnica. En este sentido, la descripción de la cultura de las 'comunidades negras' no es un inocente ejercicio de trascripción de la realidad de las poblaciones del Pacífico colombiano. Antes que un hecho ahí a la espera de ser registrado, la 'cultura' de las 'comunidades negras' es un arduo proceso de objetivación, de selección y de representación. En este proceso operan dispositivos de construcción de normatividades, de reducción de la multiplicidad de observaciones a lo que constituye o no la 'cultura' (en general en singular) de las 'comunidades negras'.

Como vimos, la 'propiedad colectiva' sobre el 'territorio' es uno de los indicadores de la alteridad cultural de las 'comunidades negras' con respecto a 'occidente'. Evidencia la presencia de grandes troncos parentales con formas de trabajo tradicionales donde predomina la solidaridad y el intercambio. Los troncos o familias extensas no se limitan a un asentamiento sino que se extienden a lo largo de los ríos estableciendo, mediante las múltiples alianzas matrimoniales de hombres y de las mujeres, un denso tejido social. Estas familias extensas constituyen el principio básico de organización social que se complementa con modalidades de parentesco ritual como el compadrazgo. Al interior de cada una de las 'comunidades' se argumenta que son los 'mayores' los depositarios de la autoridad basada en el respeto generacional. Por tanto, a partir sus consejos resuelven las disputas o desacuerdos entre los miembros de la 'comunidad'. De ahí que se considere que poder, autoridad y generación se encuentran imbricados en lo local.

Se considera que el 'conocimiento tradicional' no sólo se expresa en el 'equilibrio ambiental' de las 'prácticas tradicionales de producción' sino también en la 'medicina tradicional' de los 'curanderos', 'sobadores' y 'parteras'. A partir de la utilización de sustancias vegetales y animales, los curanderos y parteras tratan una amplia gama de enfermedades o accidentes que van desde la picadura de culebra, el pasmo o el mal aire hasta el nacimiento e inscripción de los nuevos miembros de la 'comunidad' mediante prácticas tradicionales como la ombligada. Se argumenta que esta 'medicina tradicional' opera desde un sistema cultural que supone

nociones del cuerpo, del entorno, del individuo y de la comunidad que se diferencian de la 'cultura occidental'. Este sistema también opera en los rituales funerarios y en las expresiones de religiosidad de las 'comunidades negras'. Todos estos aspectos se suponen constituyen la 'identidad étnico-cultural' de las 'comunidades negras' de la región del Pacífico colombiano. De ahí que estas 'comunidades' constituyen un 'grupo étnico' diferenciado en el conjunto de la sociedad colombiana de la misma manera que lo son las 'comunidades indígenas' y al cual el estado debe reconocer sus derechos 'territoriales' y 'culturales'.

En la práctica, la objetivación de la cultura de las 'comunidades negras' ha significado hacer un énfasis en lo ancestral y comunal; en lo tradicional de las prácticas de producción que son expresión de una exitosa adaptación a los diferentes ecosistemas; en los extensos ramajes o troncos familiares que definen no sólo el acceso a los recursos, sino también que constituyen la red por la cual se mueven los bienes y las personas; en una racionalidad económica propia que se opone a la 'occidental'; en la existencia de unas formas de autogobierno basadas en el respeto generacional a los 'mayores'; y en un sistema de representaciones específico que se expresa claramente en las prácticas funerarias o curativas, así como en una rica tradición oral. Por tanto, la cultura propia sería el resultado de la descendencia común que se remonta a África y a las experiencias de esclavización y resistencia compartidas, pero sobre todo al desarrollo de unas formas de organización y prácticas tradicionales de producción de unas 'comunidades' en unos territorios específicos que evidenciarían una particular lógica cultural garante la conservación ambiental.

En aras de producir esto que podríamos denominar un 'efecto de alterización' se ha apelado a una 'invención de tradición' (Hobsbawn y Ranger 1990). Es decir, el hecho que la imaginación académica y política de las 'comunidades negras' en el Pacífico haya realizado un énfasis en los aspectos antes enumerados, implica una 'invención de tradición' en la medida en que se presenta como característico y definitorio de las 'comunidades negras' en general unas prácticas, relaciones y representaciones que, desde su misma narrativa, se encuentran doblemente circunscritas en el espacio y en el tiempo. En el espacio, porque se supone que se hallan en las

'zonas rurales (ribereñas)[134] más apartadas' y en el tiempo dado que se asume que 'así vivían antes los mayores'.[135] Lo que se encuentra en juego es, entonces, una definición y homogeneización de lo auténtico, de lo verdaderamente constitutivo de la 'cultura' de las 'comunidades negras'.[136] De ahí que, en su conjunto, dichos énfasis introducen lo que Villa (1998: 447) ha denominado 'sociologismo ilusorio' ya que establecen su propio orden de (in)visibilidades.

En suma, mediante este 'efecto de alterización' las 'comunidades negras' aparecen como un Otro, uno distinto de un nosotros (al del antropólogo o el funcionario que, en general, no son parte de las 'comunidades negras') implícito en dicha narrativa. Las 'comunidades negras' constituyen un grupo étnico en la medida en que se diferencia de un 'nosotros' de la colombianidad que no está marcado como tal.[137] Acceder a las credenciales de la etnicidad: he ahí un *lev motiv* que ha signado la etnización de las 'comunidades negras'. Así, por ejemplo, en un artículo publicado en el mismo año de sancionada la Ley 70, Peter Wade anotaba:

> "Un tema principal de debate ha sido el de la etnicidad: si o no la población negra es un grupo étnico, o una serie

---

134 Un punto importante para tener en cuenta en esta objetivación de la cultura de las comunidades negras, es que está profundamente anclada a lo ribereño. En efecto, entre otras razones, este río-centrismo es expresión de la historia misma de configuración de la categoría de cultura de las comunidades negras que, como vimos en el primer capítulo, encuentra su antecedente más importante en la experiencia de la ACIA hacia mediados de la década del ochenta.

135 A riesgo de ser reiterativo, quiero insistir en que no estoy haciendo un juicio sobre la "veracidad" o no de dichas representaciones, sino un análisis de la forma cómo operan en la etnización.

136 Existen dos investigaciones de cómo ha operado este proceso de invención de tradición en el caso del Festival del Currulao realizado en Tumaco (Agier 1999, Aristizabal 1998).

137 Aquí se abre una interesante veta de análisis de lo étnico como lo otro, que ha sido objeto de tecnologías de descripción y administración desde un lugar configurado como un no-étnico (incluyendo, obviamente, a los mismos antropólogos). Para ello, habría que investigar la filigrana de las políticas de la 'blancura' (*whiteness*) o, quizás más precisamente, de la 'mestizura', como un no marcado otro, como lo 'natural' y lo 'normalmente' colombiano.

> de grupos étnicos. El estado suele no hablar de la gente negra en términos de etnicidad […] [E]n la Constituyente y la Constitución la tendencia predominante era la de no hablar de la gente negra como grupo étnico. En cambio, muchas personas negras que participan en las organizaciones negras insisten que la gente negra es un grupo étnico […] Si los líderes de las organizaciones negras insisten (o imaginan) que la gente negra es un grupo étnico ¿sobre qué criterios se define la membrecía del grupo?" (1993: 185, 186).

Para ello, para ser un Otro, uno que se reconozca como grupo étnico (o, unas décadas antes, que fuera pertinente al escrutinio antropológico), es cierta imagen de lo indígena la que proyecta su sombra en tanto ocupa el lugar del otro por antonomasia.[138] Peter Wade (1996) anotaba cómo en la Ley 70 había una orientación hacia el modelo de la etnicidad indígena en la representación jurídica de la comunidad negra. En este sentido, Rivas concluye en su análisis de una organización concreta: "Conceptos como autonomía, ancestralidad, control territorial, muestran que mucho del proceso de la Acapa está relacionado e influenciado por el proceso indígena" (2000: 11).

Así, por ejemplo, para el caso del Pacífico sur la objetivación de la cultura de las 'comunidades negras' responde claramente a un modelo de alteridad étnica que encuentra en lo indígena su más inmediato referente:

> "Esta experiencia [se refiere a la participación en Organichar] me ha servido para entender más lo indígena. Acá es un espacio donde la gente habla desde lo étnico, se habla como grupo étnico, que es un discurso que yo no manejaba porque los indígenas lo hacían. Era extraño. En este espacio, donde yo soy de los espacios privados, donde hablamos de lo nuestro, donde se habla de territorio a nivel de cuencas, es un cuento que mucha gente de acá de El Charco no lo maneja. Eso no lo maneja todo el mundo. Eso lo maneja

138 Este lugar no es nada gratuito, sino que expresa las disímiles locaciones que en la estructura de la alteridad han ocupado lo indígena y lo negro (Wade 1997b).

> un poco de campesinos, gente que está en este proceso organizativo, los demás no. Sean los concejales, la gente aquí maneja un discurso diferente a los que estamos metidos en el cuento. Entonces, claro, cuando yo me metí entendí más lo indígena. Entendía más lo indígena, entendía porque ellos lucharon por el conocimiento, los celos con sus saberes, ehh porque ellos tan arraigados a la tierra, entendí muchas cosas que yo no las entendía. Más cuando me meto un poco mas de lleno. Y también, el proceso que me toco seguir con la gente para que la gente entendiera que [yo] era negro".[139]

La relevancia de la indianidad como paradigma de alteridad desde el cual se imagina la etnización de las 'comunidades negras' es bien diciente en aquellos casos donde se cuestiona que las poblaciones negras constituyan un grupo étnico ya que se hace comparándolas con los imaginarios hegemónicos de indianidad.[140] Este cuestionamiento se observa fácilmente entre ciertos funcionarios del estado local que, directa o indirectamente, tienen que ver con la etnización de las 'comunidades negras'.

En la etnización de la negridad se enfatiza la otrerización de las 'comunidades negras'. Esta estrategia de otrerización, sin embargo, no es producida desde una negatividad constitutiva (esto es una lista de ausencias e imágenes en negativo, de lo que no es, desde una no marcada mismidad) sino que se despliega en una positividad y especificidad que no deriva en una localización de inferioridad en relación a una jerarquía establecida. En principio, y al menos en las narrativas que están en juego, no es otro inferior por su otredad sino otro igual en su diferencia. La etnización de lo negro involucra un especifica 'comunidad (negra) imaginada' al interior de la nación

---

139 Entrevista citada al padre Alex Jiménez del Castillo.

140 No debe perderse de vista que la etnicidad de las comunidades indígenas es igualmente resultado de un proceso de producción de la diferencia, de una imaginación de comunidad como Otro, en el cual han intervenido activamente desde activistas, asesores, académicos y funcionarios hasta las organizaciones, ONG y el Estado (Gros 2000). Ese imaginario de la indianidad como paradigma de la etnicidad amerita ser examinado para problematizar la naturalización de la comunidad indígena como grupo étnico. Para profundizar sobre este asunto, ver Chaves (2005).

colombiana. La especificidad de esta articulación de la negridad se ancla en cierta objetivación y operativización de la memoria y la cultura que otreriza a las 'comunidades negras' así como las ubica en el lugar de ecólogos por naturaleza. La etnización de las comunidades negras no ha sido un proceso sin dificultades, no es uno carente de ambigüedades. Lejos se encuentra, incluso hoy a casi de treinta años de iniciado el proceso, de haberse adentrado en el grueso de las poblaciones locales que dice representar. En el siguiente capítulo se examinarán algunos de los avatares y dificultades de la etnización de la negridad en el Pacífico colombiano.

# 5. Avatares y conflictos

En una entrevista publicada en la revista *Semana*, el antropólogo chocoano Jhon Antón Sánchez argumentaba que, para la región del Pacífico en general y para el Chocó en particular, el conflicto armado debía examinarse como una estrategia de 'contra-revolución étnica'. Desde esta perspectiva, el conflicto armado en el Pacífico colombiano amenazaba directamente un proceso *sui generis* de reivindicación de titulación colectiva y de derechos étnicos por parte de las organizaciones de comunidades negras:

> "En ninguna parte de América Latina se había demostrado con tanta contundencia, y en tan corto tiempo, que los movimientos sociales étnicos lográramos reivindicar nuestros derechos territoriales. En menos de cinco años, en el Chocó hemos titulado más de 3´500.000 hectáreas a favor de las comunidades afrocolombianas [cifra que ha alcanzado los cinco millones de hectáreas], un hecho sin precedentes en el mundo. Y el conflicto armado amenaza directamente este proceso" (Sánchez 2003).

Bien puede caracterizarse como de 'revolución étnica' lo que sucedió durante los noventa en el Pacífico colombiano. Una 'revolución' en el sentido de una transformación radical de las condiciones desde las cuales se articulaban los diferentes sujetos políticos. Una 'revolución' en términos de un cambio sustancial de las modalidades jurídicas desde las que se definían los derechos de propiedad sobre vastas áreas de la región. Finalmente, una 'revolución' en cuanto a la economía de visibilidades y las subjetividades puestas en juego con los referentes de la identidad cultural. No obstante, una 'revolución' pacífica y dentro de los

límites de la institucionalidad. Una 'revolución' que involucraba transformaciones radicales, sin duda; pero unas que operaban por fuera de las lógicas de la extrema derecha o izquierda, apostándole a las tendencias hacia la democratización que se perfilaba en el país de los noventa.

Ahora bien, el hecho de que haya sido una 'revolución pacífica' no garantizó que las diferentes dinámicas de la guerra no los afectaran. En este aparte me detendré a analizar algunos de los conflictos territoriales y ciertos aspectos de las dinámicas de la guerra que han impactado el proceso de posicionamiento de las nociones de territorio en el marco de la etnización de las 'comunidades negras'.

## Conflictos territoriales

A finales de los noventa, uno de los por aquel entonces líderes más destacados de las organizaciones del Pacífico nariñense, señalaba los obstáculos enfrentaba la titulación colectiva:

> "Todo ese trabajo de poder concretar la titulación colectiva se cruza o se enfrenta con muchos intereses. Por un lado con los empresarios palmicultores y camaroneros, por el otro con el narcotráfico y por otro con la intervención institucional, en el sentido que existe una disputa por el control territorial, económico y político de la región. Los empresarios y narcotraficantes están ampliándose, la guerrilla está controlando áreas estratégicas, las instituciones del Estado pretenden ejercer el control social sobre las comunidades. Es decir, que en las dinámicas organizativas dichas comunidades pueden finalmente ser clientela o de las instituciones para desarrollar sus programas, o de cualquiera de los actores mencionados anteriormente" (Cortés 1999:136).

A partir de entonces, la problemática del ejercicio territorial se ha profundizado y no sólo en Nariño sino en toda la región del Pacífico. Las condiciones de posibilidad del ejercicio territorial se han transformado radicalmente debido a la generalización de las disputas de los diferentes sectores armados y del narcotráfico

insertando por la fuerza la región al proyecto de modernidad periférica (Escobar 2010).

Las prácticas territoriales que pretenden consolidar las nociones de territorio del proceso de etnización de las 'comunidades negras' han encontrado en ciertas expresiones del capital y en la escalada de la guerra sus límites y retos más concretos. El punto de partida de cualquier análisis debe identificar las especificidades y amalgamas de ambos factores. Con respecto a las expresiones del capital, en el Pacífico se encuentran tres tipos de los empresarios relevantes para el análisis: 1) los que desarrollan actividades de extracción de los recursos naturales renovables y no renovables, 2) los que invierten en industrias agroindustriales legales y 3) los que se enfocan en la producción y comercialización de narcóticos. Esta distinción es de carácter analítico puesto que no es extraordinario que los capitales o los empresarios fijados en un tipo, se desplacen o participen al tiempo de otro. Por su parte, en la escalada del conflicto armado existen condiciones específicas al Pacífico, pero también responde a dinámicas de las maquinarias de la guerra en sí misma.

### *Actividades extractivas de recursos naturales*

Desde la perspectiva de los empresarios de las actividades extractivas de recursos naturales renovables y no renovables, el proceso de etnización de las poblaciones locales introduce una variable que modifica las modalidades bajo las cuales venían operando. Estos empresarios habían desarrollado una economía extractiva de los recursos forestales y mineros basados en permisos y licencias de explotación otorgados por el estado esencialmente en lo que habían sido considerados 'tierras baldías'. Sin embargo, la Ley 70 de 1993 en general, y el capítulo III tendiente a la titulación colectiva en particular, introduce una serie de disposiciones legales que han sido interpretadas por los empresarios como una restricción a sus intereses. Así, por ejemplo, a partir del acuerdo firmado entre Palenque Nariño y Corponariño el 24 de mayo de 1994, los permisos y licencias de explotación de recursos naturales en "baldíos" no podían ser otorgados nuevamente por Corponariño hasta tanto no se reglamentara el capítulo III de la Ley 70.

Cuando estos insumos legales son exitosamente instrumentalizados por las poblaciones locales animadas por nociones de 'territorio' definidas por un móvil conservacionista, las actividades de estos empresarios aparecen como el paradigma de la destrucción del entorno natural y como la más grande amenaza a la biodiversidad.[141] En la práctica, sin embargo, múltiples han sido las estrategias desplegadas tanto por los empresarios como por las poblaciones locales y sus organizaciones que han llevado a un espectro de situaciones que varían desde el conflicto abierto y enfrentamiento a los compromisos y mediaciones.

Sobre los conflictos y enfrentamientos, no pocos empresarios madereros o mineros buscan desconocer o burlar el nuevo marco legal y las demandas de poblaciones locales organizadas en consejos comunitarios y en organizaciones étnico-territoriales. Para los ríos Satinga y Sanquianga, por ejemplo, uno de los principales enclaves de extracción maderera blanda de los humedales del Pacífico, los dueños de aserríos

> "[...] se niegan a escuchar que en adelante, después de tituladas las tierras, ellos deberán ponerse de acuerdo con las comunidades, con sus organizaciones de base y/o sus consejos comunitarios, para el aprovechamiento de sus recursos, previa la realización de los llamados Planes de Manejo de los territorios que deberán adelantarse a fin de preservar la biodiversidad y la sostenibilidad de sus recursos" (Bravo 2003: 130-131).

Los empresarios que asumen esta actitud de desconocimiento de las implicaciones de la Ley 70 buscan quebrar los mecanismos de control apelando a pobladores que les sean favorables y movilizan madera proveniente de estas áreas utilizando permisos destinados para otros ayudados de la corrupción o negligencia de los funcionarios estatales locales responsables del cumplimiento de la legislación. Más aún, no son poco los empresarios que optan por

141 Como se planteó en el anterior capítulo, en las narrativas de las comunidades negras como ecólogos por naturaleza los empresarios ocupan el lugar de agentes externos que han entrado a quebrar el equilibrio y la simbiosis entre naturaleza y cultura de estas comunidades.

sobornar, amedrentar o eliminar la influencia de los activistas más visibles de las organizaciones o sus asesores, puesto que consideran que esta traba para la extracción se debe a su voluntad y a las "malas asesorías". Así, responsabilizan a personas concretas por una situación que consideran desfavorable sin comprender que son políticas gubernamentales y acuerdos políticos que trascienden lo local. Bajo esta lógica operan, entonces, el chantaje, las amenazas y las muertes selectivas que se han dado en la región del Pacífico.

Esto también ha sucedido con los empresarios mineros, sobre todo aquellos que operan con las retroexcavadoras en la región. No en pocas ocasiones, los mineros foráneos han apelado al uso de la fuerza o han amenazado hacerlo para amedrentar las poblaciones locales que se oponen a sus labores extractivas. No obstante, en otras ocasiones, realizan ofrecimientos a los líderes de las organizaciones o a miembros poblaciones locales para lograr sus cometidos, a costa incluso de abrir una contradicción entre los habitantes del lugar y sus líderes. Como lo relata Sandra Martínez (2010) para el alto Atrato, éste ha sido un mecanismo al que han recurrido las retroexcavadoras que empezaron a operar en el área: en ocasiones desde el beneplácito de consejos comunitarios o algunos de sus líderes a cambio de un monto en dinero por el 'permiso para su operación', y en ocasiones en contra de la voluntad de los consejos comunitarios o de sus líderes en asociación con algunos habitantes (algunos incluso que residen desde hace años en las ciudades del interior del país).[142]

Del lado de las poblaciones locales y sus expresiones organizativas y activistas, estos conflictos y enfrentamientos con los empresarios han sido también manejados de diversas maneras. No siempre se da un pliegue a los intereses de los empresarios. En algunas ocasiones han cerrado filas para por sus propios medios y en una confrontación local expulsar los empresarios como en el caso de las retroexcabadoras que fueron sacadas del río Tapaje, en

142 En su tesis, Liliana García (2009) relata una serie de conflictos con los mineros de las dragas para la zona chocoana donde se encuentra el trazado de la carretera al mar en el Chocó (Animas-Nuqui). Sobre conflictos con los empresarios en la misma zona, ver Meza (2010).

el Pacífico nariñense.[143] En otras ocasiones, las organizaciones o poblaciones locales no asumen directamente la confrontación con los empresarios debido a una desfavorable correlación de fuerzas en lo local o porque vislumbran el riesgo de ser golpeados en retaliación por estos empresarios mediante asesinatos selectivos u desplazamientos de las poblaciones.

En aras de ilustrar estos conflictos y enfrentamientos, vale la pena citar en extenso el fragmento de la entrevista que Ulrich Oslender transcribe de Humberto Villa, miembro del consejo comunitario de Napi (Pacífico caucano), que da cuenta de un ejemplo con los mineros:

> "En el Napi vino una compañía que se iba a meter, y se tuvo que frenar esa parte. En primer lugar su proceso, su procedimiento de ellos, no era el más adecuado, porque se pegaron de personas que no tenían credibilidad en la comunidad. Segundo, pues, ellos nos manifestaban que a cualquier precio se metían, porque ellos tenían su plata. Entonces, pues, el temor de uno, en una zona donde nosotros hemos sido pacíficos. [...] A nosotros nos da temor todo eso porque ya nosotros hemos vivido una experiencia. Nosotros ya vimos, donde llega esta gente, ya está la guerrilla, ya están los paramilitares, están los delincuentes comunes. Entonces nosotros no somos amigos de esa clase de personas, porque ellos a lo mejor andan con los delincuentes para que les defiendan sus intereses. [...] Entonces la comunidad se manifestaba, la gente se organizó, y en cada pueblo se principió a hacer reuniones y manifestaciones. Se logró de derogar a una concesión que dio la CRC [Corporación Regional del Cauca]. Hubo que ir al Ministerio del Medio Ambiente, al Ministerio de Minas, al Ministerio de la Defensa, o sea nos manifestamos a toda esa gente del Estado para defender esa parte. Eso fue en el '96. Cuando ya principiamos a mirar lo que fue el destrozo que hizo la retroexcavadora en el Timbiquí, que

143 En este sentido, una anécdota sobre la intervención de miembros de las organizaciones para impedir el asentamiento de un nuevo aserrío en el Pacífico caucano es relatada por Oslender (2008: 266-267).

> allá hubo un problema serio. [...] Si ellos entran, de pronto, más sentarse a hablar con la comunidad, qué propuesta, o qué oportunidad traían. El proceso de la explotación, en el caso de la minería, y lo forestal, hecho con empresas, que también dejen algo de vida, que no simplemente se lleven lo que hay, y desaparezcan. Porque nosotros tenemos que preparar también el futuro de los que vienen. Entonces, no es simplemente acabar con lo que hay, o sea dueño para acabar con lo que hay, no. Porque esto lo hemos conservado durante tanto tiempo, y por un rato de mal, de hambre que se dice uno, no. [La denuncia se hizo] en la alcaldía primeramente, y de allí nos tocó hacerlo a la CRC, y luego nos dirigimos al Instituto del Medio Ambiente para que ellos dictaran una resolución referente a esa vaina. Entonces ellos dieron una resolución, y nosotros tenemos una copia, que ninguna institución ya podría entrar sin el concepto de los consejos comunitarios. Que había aparecido la ley 1745. La cual daba autonomía a los consejos comunitarios para que sea quien, en compañía a las corporaciones regionales, que digan y den algunos conceptos de explotación de recursos. [...] Nosotros manifestamos que no somos enemigos de las organizaciones que vengan a explotar los recursos aquí, pero que también dejen un aporte a la comunidad. Pero la que pensó que únicamente viene acá para llevarse los recursos y va a dejar a la comunidad, no, allí tenemos que hacer resistencia" (Oslender 2008: 264-265).

No siempre las tensiones y contradicciones entre las aspiraciones de sustentabilidad que inspiran el proceso de etnización y los intereses de los empresarios madereros y mineros resultan en conflictos y abierto antagonismo. Existen casos donde las organizaciones y poblaciones locales exigen a los mismos empresarios cambios en las formas como han venido operando hasta entonces, llegando a acuerdos concretos. Esta opción se ilustra con acuerdos escritos que redefinen el marco de operación de estos empresarios. Así, por ejemplo, Nelly Rivas en su investigación sobre Acapa (Patía), transcribe el siguiente documento de acuerdo con un empresario nacido en la localidad y dueño de un aserrío, firmada por el empresario y el representante legal de la organización:

"Acta de compromiso entre el señor Florentino Caicedo Solis y el Consejo Comunitario del río Patía grande sus brazos y la Ensenada, Acapa.

Yo, Florentino Caicedo Solis, identificado con cc ... de Olaya Herrera, Mosquera, me comprometo con la junta del Consejo Comunitario del río Patía, sus brazos y la ensenada, Acapa, en los siguientes puntos, con el objetivo de que el consejo evalué y dé el aval para el buen funcionamiento de mi aserrío.

1. Partir la madera que solicite la junta del Consejo Comunitario siempre y cuando ésta sea de beneficio colectivo.

2. Hacer aportes en madera a la junta del consejo comunitario o a alguna de sus veredas cuando lo requiera una obra o trabajo de beneficio colectivo.

3. Los desechos que salgan del aserrío (tapas, recortes o aserrín), en lo posible deben beneficiar a la vereda o veredas que lo soliciten, siempre y cuando las veredas se encarguen de su transporte.

4. Evitar que los desechos sean vertidos al agua para evitar su contaminación.

5. Rechazar y no comprar trozas de menos de 4 pulgadas.

6. No hacer ningún tipo de aprovechamiento forestal en el manglar y natal donde está previsto montar el aserrío

7. Presentar a la junta del consejo comunitario el plan de manejo que exige Corponariño y seguir a las observaciones y o hacer las ratificaciones que haga el consejo.

8. El incumplimiento total o parcial será motivo para que el consejo comunitario revise el aval del permiso de explotación y lo suspenda si es necesario, mediante su notificación a Corponariño.

Para constancia se firma en Tumaco a los veinticinco días del mes de mayo de 1999" (Rivas 2000: 22).

Algunos empresarios han asumido la iniciativa de avalar la creación de formas organizativas paralelas favorables a sus intereses. Ante la irreversibilidad a corto plazo de los actos legislativos y las transformaciones suscitadas, han apelado estratégicamente a las expectativas y temores de los pobladores locales que derivan su sustento más directamente de la extracción maderera o que se benefician de la operación minera en sus veredas, logrando en algunas ocasiones que se consoliden organizaciones de río, consejos comunitarios u organizaciones gremiales. Como lo anota Libia Grueso para la región del Pacífico en general: "[...] el sector privado impulsa la conformación de consejos comunitarios compuestos por personas al servicio de sus intereses ya sea por tener establecidos vínculos laborales o vínculos políticos" (2000: 80). Mediante esta maniobra, le endosan a estas formas organizativas el conflicto de intereses sobre la extracción forestal o minera con las organizaciones étnico-territoriales inspiradas en agendas conservacionistas. Así, por ejemplo, en la zona de influencia de la Acapa, en el Pacífico nariñense:

> "'La mayor dificultad encontrada en el proceso de titulación es la presión que vienen ejerciendo las empresas exportadoras del naidí. A pesar de que las comunidades han resistido a ellas, de las 33 veredas que estaban en el proceso, se retiraron tres. Lo anterior generó en algún momento división en las comunidades pues a pesar de haber un avance en la conciencia aún falta más difusión de los derechos y deberes frente al territorio' (Acta Consejo Comunitario Acapa)" (citado en Rivas 2000: 23-24).[144]

### *La agroindustria*

También se han dado una serie de conflictos con los empresarios agroindustriales, sobre todo en los extremos sur y norte del

144 Una situación análoga es ilustrada, para el Pacífico del Valle del Cauca, con los mineros: "[...] el caso de la Minería en los ríos Raposo y Anchicaya, en el que de un lado los dueños de retroexcavadoras impulsaron la conformación de Comité de Pobladores y de una organización Gremial y de otro en la negociación misma, se enfrentaron por disparidad de criterios las organizaciones de río con Asomineros quien estaba a favor de la negociación, siendo todas estas parte del Proceso de Comunidades Negras" (Grueso 2000: 178).

Pacífico. Para el Pacífico nariñense, el cultivo de palma africana y de camarón han sido las empresas agroindustriales que entran en tensión con los modelos de territorio encarnados en el proceso de etnización de las 'comunidades negras'. De las dos agroindustrias, es la palma la que mayor impacto ha tenido.

El monocultivo de la palma africana en los alrededores de Tumaco se perfila como una consolidada y prospera actividad de fuerte inversión. Según Fedepalma, ya para 1999 en el área de Tumaco existían unas 20.996 hectáreas sembradas. Lo que constituía el 47.6 % del total de la superficie en uso del municipio de Tumaco y el 13.3 % del área total sembrada en palma en Colombia. Colombia es el primer productor de palma de aceite en América Latina y el cuarto en el mundo, aportando Tumaco el 11% de la producción nacional de aceite de palma, con un promedio anual de 16 toneladas/ha (Fedepalma 1999). Esta área creció en los primeros años de la presente década, entre otras razones porque en los últimos años ha habido una fuerte campaña de extensión de los cultivos desde proyectos productivos (1.500 has) financiados con dineros del Plan Colombia.[145] El gobierno de Uribe Vélez puso sus ojos en el significado de la industria palmera, y Tumaco tiene la ventaja de ser puerto desde el cual se puede exportar el aceite fácilmente.

Esto hace que los intereses de los empresarios y del estado entren en la ecuación de la escalada del conflicto en la zona, no tanto por la relación directa con los grupos paramilitares,[146] sino

---

145 Así, según una noticia aparecida el viernes 9 de enero de 2004 en la página electrónica del Plan Colombia: "El municipio de Tumaco, Nariño, tiene una connotación especial. A pesar de todas las dificultades que tiene la zona por ser una región con un alto porcentaje en cultivos ilícitos, inestabilidad política y problemas de orden público, los 262 campesinos que creyeron en el proyecto se agruparon en cinco asociaciones para sembrar 1.500 hectáreas. Hoy, y con el apoyo incondicional de Cordeagropaz, han logrado capitalizar el producto y han sabido manejar los dineros invertidos por el Plan Colombia, que llegan a los $2.717 millones" (Plan Colombia 2004). En los últimos años, sin embargo, las extensiones de cultivos de palma africana se han visto reducidos por una mortal enfermedad.

146 Lo cual, sin embargo, ha sido reiterativamente denunciado por los activistas. La más abierta y directa relación entre paramilitares y cultivo de la palma se ha dado en bajo Atrato, como veremos más adelante.

porque constituye un área estratégica de política económica. Es significativo que uno de los proyectos productivos bandera del Plan Colombia concebidos como 'desarrollo alternativo' fuera el cultivo de palma africana y resulta muy diciente que Tumaco era uno de los beneficiarios, a través de Cordeagropaz, de estos recursos que alcanzaban los $2.717 millones (Plan Colombia 2004). A pesar de que luego se plantaron cultivos de palma africana en otras áreas del Pacífico (particularmente en el Cauca y en el bajo Atrato), sólo en el Pacífico nariñense esta industria está ya consolidada y tiene el mayor peso entre las actividades económicas legales. De ahí que los intereses empresariales en el Pacífico nariñense no son una hipótesis (algunas veces fantasiosa) sobre un futuro dorado, sino concretas y bien significativas para las políticas económicas de orden nacional.

Para el caso del bajo Atrato, el proyecto de siembra de palma se desplegó entre los municipios de Mutatá (departamento de Antioquia), Belén de Bajirá (corregimiento actualmente disputado por Antioquia y Chocó) y Carmen del Darién (departamento del Chocó). La llegada del cultivo de la palma africana al bajo Atrato es relativamente reciente. A diferencia del Pacífico sur, donde la palma empieza a cultivarse industrialmente desde la década de los ochenta (Escobar 2010: 97), en la zona del bajo Atrato esta agroindustria se remonta a los últimos quince años. Según datos del Ministerio de Agricultura para 1993 y 1994 se mencionaba la existencia de cultivos de palma africana con una extensión de 153 ha, las cuales sorprendentemente desaparecen de los registros oficiales desde entonces ya que hasta el 2004, según estos registros y en contra de toda evidencia empírica, no existían cultivos de palma africana en el bajo Atrato (Mingorance, Minelli y Le Du 2004: 127).

Para el 2001 ya se cuenta con el registro de varias denuncias del avance de la siembra de palma en los ríos Curvaradó y Jiguamiandó (Mingorance, Minelli y Le Du 2004: 128). Unos años más tarde, según el Incoder (2005: 11-12), en el área titulada colectivamente para el consejo comunitario del río Jiguamiandó

---

Para profundizar sobre esta relación entre paramilitarismo, conflicto armado y palma en la región del Pacífico en general, ver García (2011).

había 198 hectáreas con cultivos de palma mientras que en la del Consejo Comunitario del río Curvaradó se encontraban 3.636 hectáreas. Estos cultivos en territorios colectivos de comunidades negras correspondían al 93% del total de la zona sembrada con palma en el bajo Atrato (Incoder 2005: 12). El grueso de estos cultivos pertenecían a la empresa Urapalma, pero también se encontraban cultivos de otras empresas como Promotora Palmera del Curvaradó "Palmado", Palmas de Curvaradó y Palmas S.A.

La expansión de la palma en el bajo Atrato fue el resultado de un proyecto empresarial de gran envergadura. En efecto, según el informe de la Defensoría, para el 2002 la empresa Urapalma S.A. adelantaba en el bajo Atrato un proyecto que buscaba la "[…] siembra de 20.000 ha. de palma (variedades Ekona y Ekona x Lame) en los departamentos de Chocó y Antioquia. El primer bloque es de 9.000 ha. distribuidas así: 6.500 de la citada compañía y 2.000 de Asopalma (empresa promovida por la anterior, en la que están asociados campesinos de la región a los que se les asignó un lote de 5 has)" (Defensoría 2002: 54). Como una fase posterior, en este proyecto se contemplaba la instalación de una planta procesadora de los frutos de la palma en aras de producir unas 35.000 toneladas de aceite crudo en cinco años (Defensoría 2002: 54).

Parte importante de los cultivos de palma que se adelantaron entre el 2001 y el 2004 se hicieron aprovechándose de la situación de desplazamiento de las poblaciones locales, apropiándose de las tierras mediante compras u otros mecanismos de despojo en unas tierras que contaban con el reconocimiento de la titulación colectiva. Como lo recuerdan dos campesinos del lugar, hoy miembros del consejo comunitario de Curvaradó:

> "[…] toda la gente entonces, se empezó desplazar, porque las Autodefensas bajaban y quemaron los caseríos, la mayor parte de caseríos los fueron quemando, conseguían gente, los mataban y decían que se salieran. Y después como en el 97-98 empezaron las 'compras', llamaban a la gente que tenían tierras en Brisa, en Chigorodó, que les iban a comprar la tierra, empezaron a buscar comisionistas, y empezó la compra de tierras, y hubo un momento entonces que alguna gente no quería vender y entonces empezaron a decirle a le

> gente que el que no vendía le compraban a la 'viuda', y ahí empezó la compra de la tierra a los que tenían sus intereses para establecer el cultivo".[147]

En este sentido, diversos analistas han anotado que "El esquema de compra de tierras fue complementado con la presión paramilitar que por un lado obligaba a realizar las ventas y por otro certificaba un precio bajo por ellas […]" (Forero 2007: 52). De ahí que para las organizaciones de comunidades negras como Ascoba existe una relación directa entre los paramilitares y la palma, hasta el punto que se ha acuñado el término de 'paramicultores':

> "En Ascoba estamos convencidos de que el desplazamiento de nuestras comunidades no fue una consecuencia de los enfrentamientos armados desarrollados por el ejército y los paramilitares en su estrategia contrainsurgente […] El ejemplo más patético lo constituye la siembra de palma de aceite en las tierras colectivas de las cuencas de los ríos Curbaradó y Jiguamiandó.
> Allí los palmicultores y paramilitares han sembrado más de 25 mil hectáreas en los territorios que pertenecen a nuestros Consejos Comunitarios, justo durante la época de nuestro desplazamiento. Hoy las comunidades de Andalucía, Camelias, Cetino, No hay como Dios, Llano Rico o El Guamo son inmensos desiertos verdes de palma de aceite. La estratégica alianza entre paramilitares y palmeros ha creado una nueva especie que en la región llamamos 'paramicultores'." (Ramos s.f: 15).

La estrecha relación entre el paramilitarismo y la palma no son el resultado de una lectura delirante y paranoide de los activistas de las organizaciones étnico-territoriales. Estos vínculos han sido públicamente reconocidos por los comandantes paramilitares. Así, por ejemplo, el reconocido comandante paramilitar del Bloque Élmer Cárdenas, que ha operado principalmente en el bajo Atrato, Freddy Rendón Herrera ("El Alemán"), afirmaba:

---

147 Entrevista con Nilson Becerra y Jorge Quinto, miembros del consejo comunitario de Curvaradó, realizada por Josué Sarmiento y Nadia Umaña. Riosucio, 10 de diciembre de 2010.

> "[...] hay algunos terratenientes que durante el conflicto compraron muchísimas tierras muy baratas, y que además fueron nuestro apoyo económico, porque nosotros siempre nos financiamos de las grandes cadenas de producción de la economía como el banano, el plátano, la ganadería. Pero en la región se adquirieron muchas tierras que se dice compraron las autodefensas. La realidad es que se quedaron con ellas los que iban atrás de nosotros 'palmoteándonos'" (*Urabá Hoy* Nº 34, abril 2006; citado en Díaz s.f: 2).

Sobre sus relaciones con los empresarios de la palma en la región, una de las figuras fundadoras de los grupos paramilitares en el país, Vicente Castaño Gil, argumentaba en una entrevista publicada en la revista *Semana*: "Queremos que nos dejen hacer nuevos modelos de empresas que ya hemos venido desarrollando a nivel nacional [...] En Urabá tenemos cultivos de palma. Yo mismo conseguí los empresarios para invertir en esos proyectos que son duraderos y productivos".[148] No es desatinado, entonces, afirmar que las acciones de los grupos paramilitares en el bajo Atrato operaron como un importante factor que propició una perversa confluencia entre la lógica del desplazamiento con su consecuente despojo de tierras y la expansión del monocultivo de palma africana en estas tierras. De ahí que se argumente que los paramilitares pueden ser considerados como 'empresarios de la coerción' (Hernández 2008: 59).

El capítulo de la palma en la región del Pacífico encuentra en la propagación de una bacteria que pudre el cogollo de la palma un gran revés. Hectáreas de cadáveres de lo que hace algunos años eran plantaciones vigorosas y productivas es la imagen que se impone en el bajo Atrato y Tumaco. Para el bajo Atrato, aunque hay resiembra en algunos lugares de una variedad resistente a la bacteria, la situación jurídica y el posicionamiento de las organizaciones campesinas en contra del cultivo no parecen augurar un futuro muy prometedor al monocultivo de la palma.

---

148 *Revista Semana*, edición No. 1205, junio 4 de 2005.

Además de los procesos de despojo y desplazamiento asociados que ya han sido indicados, con el despliegue y consolidación del cultivo de palma en el bajo Atrato y en Tumaco se pueden identificar una serie de efectos que se contraponen al modelo de territorio y de organización derivado de la etnización de 'comunidades negras'. El primero, y más obvio, se refiere a una significativa transformación en el paisaje natural al ser reemplazadas las heterogéneas áreas boscosas o de fincas dispersas por zonas de monocultivo. En esta transformación no solamente se dio apropiación de las tierras, sino de recursos como la madera: "[…] desde la época que estamos recordando del ingreso de los palmeros, que inician la 'tala-rasa' y desde ahí se inicia también en la cuenca, el problema de la madera, porque muchas personas se cortaban las maderas de otras personas que estaban desplazadas y ha sido eso un saqueo de ese recurso […][149]. Por tanto, no es sorprendente que:

> "Según los relatos de los campesinos, no contentos con la expulsión de sus legítimos propietarios, los paramilitares se dieron a la labor de aserrar cuanto árbol maderable toparon. Ello sin contar con la violenta transformación del paisaje y la extinción de las presas de caza y el pescado con que estos campesinos acompañaban sus dietas de plátano y arroz. Además la siembra de estos desiertos verdes de palma supuso el fin de una importante franja rica en biodiversidad, justo allí donde se han reconocido los más altos índices de variedad de vida del planeta" (Díaz sf: 3).

En la homogénea sucesión de hileras de palmas, equidistantemente ubicadas, ha desaparecido los bosques así como la fauna asociada. En las cientos de hectáreas de cultivo de palma, los ecosistemas boscosos han desaparecido y, con ellos, la cacería de animales como los tatabros o venados es un asunto del pasado.

Con los cultivos de palma también se pueden identificar una serie de transformaciones en la lógica económica. Los empresarios de la palma transformaron no sólo el paisaje, reemplazando

149 Entrevista citada a Nilson Becerra y Jorge Quinto.

las heterogéneas áreas boscosas o de fincas dispersas en zonas de monocultivo, sino que también modificaron la racionalidad económica de una propia de pequeños campesinos a la agroindustrial. Uno de los aspectos donde esta transformación es más evidente es que los campesinos dejan de ser propietarios de sus fincas y áreas de trabajo que les permiten su reproducción para convertirse en jornaleros en las plantaciones. Ahora bien, parece que las empresas recurrieron a una antiquísima y muy extendida relación de producción en la región como es el endeude. Según el antropólogo Daniel Díaz, quien estuvo haciendo trabajo de campo durante un largo período en el bajo Atrato:

> "Estos obreros no tienen contratos laborales, ni siquiera les pagan con dinero. En cambio reciben unas boletas firmadas por sus patrones que son válidas para cambiar por mercados, herramientas o enceres en tres almacenes de Bajirá, cuyos propietarios son los mismos empresarios de la palma, los mismos que fijan los precios de las mercancías a su antojo. Para colmo de males, en estos almacenes no les reciben en efectivo a los obreros, si no es con boleta no hay mercados. Como se ve, aquellas prácticas de explotación y endeude con que los caucheros esclavizaron a muchos indígenas de la Amazonia a comienzos de siglo XX no se han extinto" (Díaz sf: 3).

Aunque la lógica económica es la agroindustrial, las empresas apelan a relaciones de explotación de los trabajadores que se han establecido desde el periodo colonial y que se mantienen en la región en todas las actividades extractivas como en la explotación maderera (Villa 2009). No obstante, en la palma se presenta una transformación del *modelo extractivo simple*, representado por la explotación maderera o minera. En un modelo extractivo simple se hacen unas inversiones operativas puntuales (en infraestructura, tecnología, personal, de funcionamiento) para explotar a corto plazo de manera intensiva los recursos naturales y la fuerza de trabajo existentes en un entorno dado sin invertir en la reproducción de los mismos y destinando por fuera de la región el grueso de las ganancias obtenidas. No hay inversión más allá de la necesaria para apropiarse en ciclos reiterativos pero cortos de recursos existentes mientras que la mayoría de las ganancias salen de la región. Los cultivos de palma se daría una transformación en

este modelo extractivo simple, ya que opera dentro de una lógica agro-industrial donde factores como la adecuación de la tierra y la inversión en el cultivo y cosecha tanto como en el procesamiento de los frutos de la palma, hacen de esta una actividad que demanda inversiones y ciclos más largos. Como el grueso de las ganancias salen de la región, la palma sigue siendo un modelo extractivista de explotación de los recursos naturales y de la fuerza de trabajo pero ya no simple sino mediado.

Además de estos cambios, se pueden identificar unas transformaciones en la construcción simbólica del espacio habitado. No sólo es la disciplinación del espacio, con filas y columnas reguladas, con tiempos y flujos establecidos desde la lógica productivista, sino también una resignificación del espacio en tanto desaparecen los referentes y características que habían sido dotadas de sentido por las poblaciones que habitaban estos lugares. Así, por ejemplo, categorizaciones sociales como las de monte bravo y el monte biche, por ejemplo, con la sexuación y gramáticas culturales asociadas, desaparecen para transformarse en reinscripciones y resignificaciones frente a la inusitada inscripción espacial del monocultivo.

Finalmente, pueden ser identificadas una serie de transformaciones de orden demográfico. Los cultivos suponen una red de medianas y pequeñas carreteras que las empresas construyen o mejoran para el acceso a los cultivos que, una vez empiezan la etapa productiva, deben permitir un rápido transporte de los frutos cosechados a una planta de procesamiento. Esto se debe a que, una vez cortado, el fruto debe ser llevado a la planta de procesamiento ya que en cuestión de uno o dos días se deteriora grandemente sus rendimientos. Estas carreteras, con las ofertas laborales en la cosecha del fruto y otras actividades derivadas del cultivo y mantenimiento de las plantaciones, son facilitadoras de dinámicas colonizadoras.

En suma, lo que sucede con la expansión del cultivo de la palma es mucho más que la presencia de una nueva actividad económica orientada hacia la producción de aceite. Por su asociación con el desplazamiento y el despojo de tierras, por sus transformaciones en el paisaje, en la racionalidad económica y en la construcción simbólica del espacio ha sido una actividad con grandes efectos que

entran en contradicción con los supuestos del ejercicio territorial articulado por el proceso de etnización de 'comunidades negras'.

### *La bonanza de la coca*

Entre los tipos de empresarios con presencia en el Pacífico se encuentra el de los narcos. Estos constituyen sin duda el factor más perturbador para los supuestos desde los que operan los conceptos de territorio del proceso de etnización de las 'comunidades negras'. En los últimos años, sobre todo el Pacífico nariñense ha atestiguado un abrumado auge de los cultivos de coca, así como su procesamiento y salida hacia los mercados internacionales. Dos aspectos interrelacionados estuvieron en juego en este auge de los cultivos de coca en esta zona del Pacífico. El primero es la puesta en marcha del Plan Colombia,[150] cuyo centro de operaciones fue inicialmente el departamento del Putumayo, lo que ha propiciado un traslado de los cultivos y de todo el andamiaje asociado a los mismos hacia otros lugares, entre los que el Pacífico nariñense ocupa un lugar destacado: "La mayoría de los cultivos de coca del Putumayo se han trasladado hacia Nariño (municipios de Llorente, Barbacoas y zona rural de Tumaco, principalmente en el río Chagüí) […]" (Codhes 2003: 4).

El énfasis en la fumigación de los cultivos de coca en el Putumayo, así como las intervenciones militares en la región —desprendidas del Plan Colombia como una estrategia de eliminación de éstos cultivos esencialmente represiva y con un tono claramente ligado a la lucha contra la subversión—, fueron presionando a gentes involucradas en las plantaciones a emigrar hacia otros lugares con condiciones más favorables. Algunos de estos colonos y raspachines habían llegado de tiempo atrás de la costa Pacífica detrás de los beneficios de la bonanza coquera del Putumayo.

150 Según información oficial, las fumigaciones aéreas, dentro del marco del Plan Colombia, comenzaron oficialmente en el departamento del Putumayo el 22 de diciembre del 2000. Hasta el 28 de enero del 2001 se fumigaron alrededor de 29.000 hectáreas; durante el 2001 se fumigaron 94.000 hectáreas. La policía antinarcóticos confirmó el incremento de más del 42 % en la aspersión de cultivos de coca en el 2002, especialmente en Putumayo, donde existían más de 50.000 hectáreas de coca.

Ante la creciente presión, entonces, muchos de estos decidieron regresar. El grueso de quienes vinieron al Pacífico, sin embargo, eran colonos o raspachines que llegaron al Putumayo desde distantes regiones, muchos de ellos huyendo de la violencia política o económica a la que habían sido sometidos. El caso de Llorente es muy diciente al respecto:

> "Llorente pasó de tener una población que hace dos años no superaba las 1.500 personas, a convertirse en un gigantesco asentamiento invadido por cerca de 20.000 desplazados provenientes de Putumayo y del Caquetá, dice Óscar Seidel Morales, alcalde de Tumaco, quien achaca el fenómeno a los últimos operativos antidroga del Ejército y a la fumigación de los cultivos en esos lugares" (Jiménez 2001).

En este sentido, el auge de los cultivos en el Pacífico nariñense se asocia a la llegada de una ola de gentes, muchas de ellas foráneas, buscando nuevas tierras: "Tumaco llegó a esta situación como reacción al Plan Colombia: la presión que vivía Putumayo es hoy la del puerto" (Castillo 2001). A esto también se le sumó un cambio en la tecnología de siembra para responder a la estrategia represiva basada en fumigaciones aéreas y en esporádicos despliegues de fuerza militar. En la región de Pacífico se ha implementado una tecnología de siembra de mayor dispersión geográfica de las plantaciones y de reducción del tamaño de cada una de las mismas. Como ha traído como consecuencia "[…] aumento en el número de municipios en donde hay cultivos, aunque estos considerados en su totalidad representen un área menor" (Codhes 2003: 4).

El otro aspecto se refiere a que la eclosión de estos cultivos debe entenderse como una intervención directa de las guerrillas y los paramilitares (ahora denominados bandas emergentes) propiciando, garantizando y disputando el control sobre estas plantaciones. Esto se ha dado en dos sentidos. Por un lado, estimulando (y a veces presionando) el cultivo entre las gentes que llegan y entre los pobladores locales. Este estimulo ha sido indirecto, al permitir que terceros distribuyan semillas y otros recursos necesarios para adelantar los cultivos (recurriendo al mecanismo del endeude) y luego estableciendo impuestos sobre las cosechas y regulando precios. Del otro lado, el estímulo es directo cuando a través de

su mediación se desplazan los pobladores locales de aquellos terrenos aptos para el cultivo de coca, 're-poblando' estas áreas con nueva gente ideológicamente afín para que adelanten las plantaciones. En este sentido, diferentes actores armados

> "[…] están utilizando como estrategia para la apropiación de terrenos aptos para el cultivo, las incursiones, la intimidación, las amenazas, los asesinatos selectivos, el despojo y el desplazamiento de las comunidades. Según testimonios de la comunidad recogidos durante visitas al terreno, en Tumaco 'el desplazamiento hacia el casco urbano se ha incrementado y las zonas abandonadas son utilizadas por los actores armados para cultivar grandes extensiones de coca o para ubicarse allí con sus familiares, amigos y otros miembros de los grupos armados'" (Codhes 2003: 4).

Además, la posición geográfica de la costa nariñense una de las más adecuadas para este comercio, no sólo por el creciente procesamiento del alcaloide en este departamento, sino por su vecindad con el Putumayo y el Ecuador. La morfología de la costa del Pacífico sur, atiborrada de esteros y manglares, cruzada por innumerables ríos y afluentes que se internan en lo más profundo de las selvas, facilita la operación de lanchas extra rápidas con las cuales se puede sacar el alcaloide hacia Centroamérica y, de allí, hacia Norteamérica. Igualmente, el continuo fluir de botes que transportan la madera proveniente de las decenas de aserríos facilita el camuflaje de la droga hasta el puerto de Buenaventura y, desde allí, hacia los mercados en el Norte. En este fluir de drogas, también se cuentan las provisiones para el procesamiento y las armas, las que se pueden fácilmente introducir desde el Ecuador o Panamá.

## La escalada de la guerra

Entre los autores que han abordado diversos aspectos de la emergencia y consolidación conflicto en el Pacífico (Agudelo 2005, Almario 2004, Escobar 2004, Oslender 2004, Rosero 2002, Villa 2004, Wouters 2002), se ha generalizado la tesis de que en la escalada y el ampliamiento de las dinámicas de guerra o su creciente imbricación en el negocio del narcotráfico (tanto en su agencia como quienes se legitiman en el plano internacional o en el

nacional mediante su combate), lo que está en juego es revertir de hecho los alcances de los reconocimientos territoriales e impulsar una inserción por la fuerza a un proyecto de nación que supone el borramiento de las condiciones de existencia de la diversidad cultural y biológica de la región. Por tanto, lo que experimentan las poblaciones locales no son simple efectos colaterales de la perversa operación de las maquinarias de guerra cada vez más entrampadas en el capital económico y político proveniente del narcotráfico o de su combate, sino que también se articulan una amalgama de intereses sobre la región incompatibles con el empoderamiento logrado por los pobladores locales mediante el reconocimiento de sus derechos territoriales y étnicos.

Para el Pacífico, los conflictos entre los conceptos de territorio agenciados en el proceso de etnización y la escalada de la guerra son profundos y requieren ser analizados desde los impactos de ésta en el proceso organizativo. En lo que sigue me centrare en el Pacífico nariñense. Espero ofrecer con este análisis concreto una ilustración de lo que se encuentra en juego con la escalada de la guerra para las organizaciones y activistas articulados a la etnización de comunidades negras.[151]

## *Los efectos del conflicto*

Con una intensión expositiva, se podrían diferenciar tres escalas del proceso organizativo de comunidades negras para entender más claramente las diferentes implicaciones de la irrupción del conflicto armado. En primer lugar, se puede identificar la escala de los líderes de las organizaciones étnico-territoriales o étnico-culturales. Dentro de los líderes se pueden distinguir entre los 'líderes históricos' y 'nuevos líderes'. Los primeros serían aquellos que participaron en el proceso de la definición de la Ley 70, en la creación de las organizaciones étnico-territoriales y en la estructuración de Palenque Nariño como entidad regional. Los 'nuevos líderes' estarían constituidos por quienes han llegado más recientemente a hacer parte de los consejos comunitarios

151 Para contratar esta descripción con lo sucedido en otras áreas del Pacífico, ver Valencia (2011) y Villa (2011).

y de las ya consolidadas organizaciones étnico-territoriales. Con respecto a los primeros, cabe anotar que muchos de los que estaban en Tumaco salieron de la ciudad entre el 2001 y el 2002, casi en su totalidad para Bogotá. Algunos salieron desplazados y bajo amenazas, otros debido a diferentes circunstancias menos directamente relacionadas con la escalada del conflicto, pero en medio de la zozobra que causó el asesinato de la Hermana Yolanda Cerón[152], las amenazas directas sobre algunos de sus compañeros y del desplome del Palenque como entidad coordinadora regional. Esta salida, fue pensada inicialmente como provisional y por razones de seguridad, implicó para muchos varios años por fuera antes de poder regresar.

Por su parte, gran parte de los 'líderes históricos' del proceso organizativo que se encontraban en las zonas rurales, han tendido desplegar una estrategia de bajar su perfil y visibilidad en lo local donde hacen presencia los actores armados. Así, como lo argumenta Hernando Bravo en su estudio etnográfico en los ríos Satinga y Sanquianga:

> "En la actualidad, los más importantes líderes del otrora Palenque Regional Nariño se hallan en Bogotá en situación de desplazamiento, forzados por la agudización del conflicto armado y por la presencia de actores interesados en el control del negocio que se expande a lo largo de la llanura del Pacífico y que viene transformando los sistemas productivos tradicionales mineros, agrícolas, pesqueros en diversas áreas del litoral Pacífico nariñense. Y, aunque los líderes locales de la Asociación de Consejos Comunitarios de las Zonas Norte y Centro de la Costa Pacífica de Nariño, entre quienes se incluyen los dirigentes de los ríos Satinga y

152 El 19 de septiembre de 2001 en horas de la tarde, a pocos metros de la entrada de la iglesia de San Andrés de Tumaco, un sicario disparó a quemarropa ocho veces contra la hermana Yolanda Cerón. Minutos después, moría la religiosa en el hospital. Hacía exactamente un año que los paramilitares habían anunciado su llegada a la ciudad de Tumaco, en el Pacífico sur. No era la primera persona que asesinaban en aras de imponerse, pero con el asesinato de la hermana Yolanda se marcó un hito en el imaginario colectivo y un punto de quiebre en el movimiento organizativo.

> Sanquianga, no han salido expulsados de sus localidades, sí han entrado en un proceso de invisibilización estratégica o, en otros términos, se hallan en situación de 'emplazamiento forzado' [...] sin posibilidades de promover procesos de movilización comunitaria y de tomar iniciativas políticas para fortalecer sus procesos organizativos en favor de la cristalización de los derechos que la Ley 70 de 1993 les reconoce en sus territorios colectivos" (2003: 134).

De esta manera, un efecto asociado a la irrupción del conflicto en la escala de la dirigencia, específicamente para el grueso de los 'líderes históricos', ha sido su salida de la región o su permanencia desde una 'invisibilidad estratégica'.

No obstante, con respecto a los 'nuevos líderes' este no es necesariamente el caso. Aunque algunos de ellos han tenido que salir u operar desde la 'invisibilidad estratégica' que se acaba de mencionar, existen muchos 'nuevos líderes' para los cuales la irrupción del conflicto ha significado, precisamente, lo contrario: su posicionamiento. Aunque es muy difícil generalizar, y más aun cuando se piensa en términos de mediano y largo plazo, es un hecho que muchos líderes de consejos comunitarios, sobre todo de aquellos ligados a la naciente RECONPAS (Red de Consejos Comunitarios del Pacífico Sur), han logrado posicionar su liderazgo en medio de la escalada del conflicto. Dos son los factores que coadyuvarían a explicar esta aparente paradoja. De un lado, algunos de estos líderes se han enfocado hacia el desarrollo de proyectos de producción (sobre todo los de la palma africana o del coco) a través de organizaciones con fuerte influencia entre los empresarios de la región como Cordeagropaz o de amplia trayectoria como Coagropacifico. En este sentido constituyen unos aliados, por lo menos en lo inmediato, con las intervenciones del capital en la región; diferenciándose en esto claramente de los 'líderes históricos' que eran vistos por muchos empresarios como 'problemáticos' y contrarios a sus intereses. De otro lado, otros nuevos líderes han operado enfocándose localmente en los espacios abiertos por la institucionalidad que no cuestionan a los actores armados ni a quienes se relacionan más directamente con ellos, sean personas de la población local o foráneos. Ante

la invisibilización estratégica de los 'líderes históricos' se abren espacios de posicionamiento de estos nuevos líderes.

Por tanto, en la escala de los líderes, el efecto combinado de salida e invisibilidad estratégica de los líderes históricos y el posicionamiento de los nuevos ha significado la consolidación de un relevo generacional de los actuales líderes visibles del proceso organizativo de comunidades negras en lo local y regional. Este relevo generacional, como veremos más adelante, no es un simple cambio de personas, sino también un giro en el perfil de las organizaciones y, más aún, en el proyecto étnico tal como se gestó en los noventa. Además, este relevo no ha estado exento de contradicciones entre los líderes históricos y los nuevos. Estas contradicciones han sido enmarcadas, desde los 'líderes históricos' desde argumentos de 'coaptación'. 'oportunismo' y 'falta de perfil' de algunos de los 'nuevos líderes'; mientras que de parte de estos últimos se han esgrimido corrupción y clientelismo de algunos de los primeros.[153]

---

153 Dos puntos ameritan ser clarificados aquí en aras de evitar posibles mal entendidos. Primero, la distinción 'líderes históricos'/'nuevos líderes' no sugiere que todos los 'nuevos líderes' han mantenido una convivencia pasiva con los actores armados o con los proyectos del capital, ni que en todos los 'líderes históricos' se dé necesariamente una confrontación directa con ambos. Mi intención es más explicar las transformaciones y relevos generacionales en las dinámicas organizativas (que no han simplemente desaparecido) en un contexto de conflicto armado y de alta intervención del capital (legal e ilegal) que no existía cuando fue articulado el proyecto a principios de los noventa. Segundo, no quiero tampoco dar la impresión de que estoy considerando que existe un proyecto único y monolíticamente entendido de la lucha por los derechos de las comunidades negras como grupo étnico en la región. Por supuesto que siempre han habido distinciones importantes no sólo entre las diferentes zonas del Pacífico nariñense, sino también en los diferentes planos que han constituido el movimiento organizativo en la región (incluso al interior de organizaciones que se identificaban como PCN). No es lo mismo como en Satinga se ha articulado este proyecto (antes y ahora) que Tumaco o Barbacoas. Estas diferencias incluyen, además, disímiles formas de empoderamiento local y regional que se instrumentalizan de maneras contradictorias con las nociones de bienestar concretas de las poblaciones y sus líderes.

Los consejos comunitarios y organizaciones en sí mismas y en su accionar constituyen la segunda escala en la cual se pueden analizar los efectos de la irrupción del conflicto armado en la región para el proceso organizativo de comunidades negras. Aunque se pueden identificar algunos consejos comunitarios y organizaciones que se han fortalecido puntualmente en el contexto del conflicto armado (pero no necesariamente debido a éste), en términos generales para la región el efecto de la irrupción de este conflicto ha sido precipitar y profundizar el proceso de reflujo organizativo de los consejos comunitarios y organizaciones en su conjunto.[154] Después de un monumental proceso de empoderamiento de las organizaciones y sus líderes durante varios años que transformó en múltiples esferas el campo político y de la propiedad sobre la tierra de la región, para finales de los noventa era clara la afloración de ciertas tensiones al interior de las dinámicas organizativas en torno a los ejes de la representación y la concepción de los alcances de su proyecto político. La irrupción del conflicto armado y los factores asociados, hicieron que lo que se insinuaba como una tendencia en el proceso organizativo se precipitara y profundizara.

El reflujo organizativo se consolida de forma directa por la eliminación de los lideres (ya sea asesinándolos, obligándolos a salir de la región o amedrentándolos) o por la prohibición de cualquier actividad de las organizaciones o consejos comunitarios.[155] Con

154 Este planteamiento del 'reflujo organizativo' ha sido desarrollada en detalle para la zona de los ríos Satinga y Sanquianga en la tesis de maestría del antropólogo Hernando Bravo (2003). De ahí he tomado la noción que, en términos generales, considero aplicable al conjunto de la región del Pacífico nariñense.

155 Este efecto en las dinámicas organizativas por la acción directa de los actores armados es explícitamente enunciado por los activistas del Proceso de Comunidades Negras: "Desde el año 1998, hasta la fecha han sido tiempos excepcionalmente graves y difíciles para las Comunidades Negras obligada a disminuir su trabajo social, debido a masacres, amenazas, actos violentos y asesinatos, como por ejemplo el caso del Representante Legal del Consejo Comunitario del Alto Mira y Frontera, señor Francisco Hurtado Cabezas, a desplazarnos de forma masiva de nuestros lugares de residencia, lucha y trabajo hacia los cascos urbanos de los municipios más cercanos y las zonas subnormales de las grandes capitales [...] Por lo anterior se requiere que las organizaciones no gubernamentales que han venido siendo solidarias con el Proceso de

respecto a la eliminación de los líderes, un ejemplo es el del Consejo Comunitario La Nupa, cerca de Tumaco:

> "El Consejo Comunitario [La Nupa] surgió en 1995 como parte de un proceso de organización y de asociación interna en el que las mujeres han sido determinantes desde 1991. Antes tenían la Asociación de la Carretera y del río Caunapí, hoy son un Consejo Comunitarios que reúne a cerca de 1500 familias y que tiene a la gran mayoría de los integrantes de su junta directiva desplazada y al presidente, José Arístides Rivera, asesinado el 2 de diciembre de 2002" (Valvuena 2003: 35).

Sobre las prohibiciones explicitas, por ejemplo, encontramos que Bocas de Satinga, cabecera del municipio de Olaya Herrera:

> "[…] del Proceso de Comunidades Negras no volvieron a hablar ni siquiera sus más representativos dirigentes. A la llegada de los paras, uno de sus anuncios fue que quedaba prohibido cualquier tipo de reunión no autorizada por ellos, al tiempo que incursionaron en la sede de las organizaciones comunitarias campesinas y del proceso, quemando sus archivos y estableciendo un veto para los trabajos de la naturaleza de los desarrollados por estos […] Desde entonces, los líderes de comunidades negras no realizan acciones encaminadas a promover la reglamentación de la Ley 70 y la elaboración de los Planes de Manejo de sus territorios. La mayor parte de ellos han debido aislarse de cualquier actividad política y dedicarse a laborar en diferentes oficios […]" (Bravo 2003: 142-143, 144).

Además de esta forma directa, el reflujo organizativo se consolida indirectamente ante la irrupción del conflicto armado cuando el entramado institucional sobre el que se había edificado el

---

Comunidades Negras, hoy más que nunca acompañen y contribuyan al no debilitamiento de nuestra lucha, ayudando a garantizar a los compañeros que hoy estamos desplazados unas mínimas condiciones que les permita continuar desde acá con el trabajo de fortalecimiento organizativo a las comunidades que están en resistencia en sus respectivas regiones" (PCN 2001: 3).

empoderamiento organizativo deja de operar o se transforma para orientarse hacia el enfrentamiento militar y represivo de actores armados y de las estructuras delincuenciales asociadas al narcotráfico. Para decirlo en otras palabras, de un entramado institucional (compuesto por programas y entidades del aparato de estado así como de las organizaciones no gubernamentales) que se había tornado relativamente sensible a las demandas étnicas y que había nutrido con recursos concretos acciones y dinámicas organizativas, con la irrupción del conflicto y de la economía del narcotráfico este entramado institucional desaparece o gira hacia labores referidas ya sea a la represión o a la atención de corte humanitario.

Paulatinamente han ido desapareciendo los proyectos orientados hacia la conservación de la biodiversidad o de manejo sostenible de recursos naturales que durante los noventa fueron cruciales para el flujo de recursos económicos y para el desarrollo de agendas y políticas para el movimiento organizativo (como el Proyecto Biopacífico, el Proyecto Guandal, el Proyecto Naidi o el Proyecto Manglares). Igualmente, han desparecido espacios mixtos como los Comités Regionales (donde en un varias instituciones estatales confluían con representantes de las organizaciones étnico-territoriales) que alimentaron el empoderamiento del proceso organizativo en la región. Aunque la desaparición de estos proyectos y espacios no se debe directa ni únicamente a la irrupción del conflicto armado, no se puede tampoco afirmar que éste no tiene nada que ver en ello. Lo que sí es claro es que el reflujo organizativo étnico-territorial ha sido agudizado por la falta de las condiciones institucionales ideales sobre las que se gestó y operó en los noventa.

Este reflujo organizativo no debe entenderse sólo en negativo, esto es, como pérdida y parálisis. También ha implicado la articulación de un importante viraje en las estrategias y discursos organizativos en los cuales se insertan como prioridades la defensa de los derechos humanos y, más particularmente, la defensa del derecho a la vida de estas poblaciones en sus territorios con autonomía y respeto de los diferentes actores armados: "La reivindicación de los derechos ya no sólo se plantea alrededor de la titulación colectiva o del reconocimiento de su identidad como afrodescendientes, sino alrededor del respeto de sus proyectos de vida, y de los

derechos humanos, del derecho a vivir en paz y a construir su propio desarrollo" (Bravo 2003: 189).

Así, gran parte de los líderes que han salido de la región han continuado con su trabajo organizativo desde los nuevos lugares y en otras esferas del proceso. Es de destacar la consolidación, durante algunos años, de la oficina del PCN en Bogotá con la participación de un buen número de los líderes históricos del Palenque Nariño. Entre otras cosas, esto ha significado no sólo la posibilidad de apuntalar algunas dinámicas organizativas del Pacífico nariñense y de apoyo desde afuera para enfrentar los efectos de la escalada del conflicto armado en la región acercándose a organizaciones no gubernamentales solidarias y moviéndose en las instituciones estatales con asiento en la capital,[156] sino que ha sensibilizado el proceso organizativo en su conjunto sobre cómo asumir políticamente las múltiples dinámicas y experiencias urbanas de la gente negra en Colombia. En este sentido, ese reflujo organizativo perfila también los albores de una reconfiguración y giro del proceso organizativo resituando los derechos de la gente negra como grupo étnico más allá de los supuestos que han prevalecido encarnados en la Ley 70 de 1993.

Finalmente, el proyecto constituye la tercera escala en la que amerita examinarse los efectos de la irrupción del conflicto armado. Por proyecto se entiende el horizonte político hacia el que apunta y que perfila la especificidad el proceso organizativo de comunidades negras en el Pacífico nariñense. Este horizonte es definido por el conjunto de premisas y propuestas que articulan las prácticas y discursos organizativos de las comunidades negras como grupo étnico, esto es, el entramado de sus políticas culturales (Escobar, Alvarez y Dagnino 2002). Tal como se consolidó en los noventa, este proyecto se expresaba concretamente en la triple e interrelacionada demanda por el territorio, la identidad y la cultura. Como ya ha sido expuesto, unas nociones de territorio que implica no simplemente el derecho a la tierra, sino un ejercicio de territorialidad colectiva con base en la autonomía que apuntaba

156 Véase, por ejemplo, la propuesta elaborada por el PCN para enfrentar la escalada del conflicto armado y la violación de los derechos humanos en Nariño (PCN 2001).

la reproducción de la naturaleza y de la comunidad. Identidad como la posibilidad del ser comunidad negra, de la igualdad en la diferencia, de la enunciación de una alternativa de futuro desde la dignificación del pasado y presente compartidos. Cultura como el anclaje y amarre del territorio y de la identidad, como el hacer y el imaginar del ser las comunidades negras.

Ahora bien, este proyecto se gestó en unas condiciones que han cambiado radicalmente con la irrupción del conflicto armado. En primer lugar, el proyecto supone la operación de una estructura institucional garantizada por un estado de derecho ya que con base en el reconocimiento de ciertos principios constitucionales y actos legislativos, las formaciones organizativas que representaban los pobladores locales podían adelantar una serie de acciones concretas frente a otros actores e intereses en aras de materializar su triple demanda por el territorio, la identidad y la cultura. En otras palabras, las dinámicas organizativas suponen un margen mínimo de ejercicio de la democracia y de respeto del estado de derecho desde puedan esgrimir los derechos étnico-culturales sancionados por la ley (Agudelo 2005, Almario 2004). Con la irrupción del conflicto, los actores armados que disputan desde la ilegalidad la legitimidad del estado de derecho y en el contexto de una economía criminalizada, ya no es viable para la apelación a los mecanismos institucionales y jurídicos en aras de garantizar este proyecto. El lenguaje de la guerra y de la 'ilegalidad' desde el que hablan ciertos actores en la región, socava las condiciones de posibilidad de un proyecto que supone una apuesta a las transformaciones de relaciones de poder a través de la movilización social en aras de redefinir el marco mismo de la institucionalidad.

En segundo lugar, el proyecto supone un conjunto de prácticas y expectativas por parte de las poblaciones locales que han ido cambiando de forma acelerada en los últimos años. Las prácticas hacen referencia a las modalidades tecnológicas, las relaciones y la racionalidad económica considerada como tradicionales en estas poblaciones. Estas 'prácticas tradicionales de producción' se asumen como reproductoras no sólo de una relación armónica con la 'naturaleza' y garantes de la conservación de los 'valores culturales de la comunidad' vitales en su manejo territorial. Las expectativas se refieren al contenido concreto de las nociones

de bienestar individual y colectivo en el inmediato, mediato y lejano plazo. En otras palabras, estas expectativas constituyen los contenidos concretos de la voluntad colectiva de futuro. La doble articulación de estas prácticas y expectativas constituye el sustrato económico-social sobre el que se constituye el proyecto.

Con la irrupción del conflicto y, sobre todo, con la creciente dominancia de la economía ligada al narcotráfico este sustrato se ha ido erosionando. De un lado, las denominadas 'prácticas tradicionales de producción' han sido golpeadas con mayor o menor intensidad dependiendo de la fuerza con que se han posicionado los cultivos de coca y las actividades ligadas a la producción y comercialización de los productos derivados. Del otro, con las actividades económicas tradicionales y las relaciones desde las cuales se despliegan han sido impactadas ante la situación de guerra por razones que van desde el emplazamiento forzado, la desaparición de la demanda de productos locales o la avalancha de mercancías que llegan con el auge coquero. Además, con dineros del Plan Colombia, y bajo el impulso de Cordeagropaz, se han consolidado la siembra de de palma africana por los pobladores locales.[157] Con respecto a las expectativas la situación no es alentadora. Los patrones de consumo y los mecanismos de prestigio social se ligan cada vez más, y sobre todo en las nuevas

157 Según cálculos oficiales, "Hasta 1999 existían 20.000 hectáreas plantadas, de las cuales 126 predios con un total de 2.783 hectáreas corresponden a pequeños agricultores y 10 predios con un total de 14.096 hectáreas, a grandes Palmicultoras, entre ellos Astorca y Palmas de Tumaco. Igualmente la Corporación para el desarrollo agroindustrial Cordeagropaz adelanta en la actualidad un proyecto de siembra de 4.000 hectáreas con pequeños agricultores" (Corponariño 2001: 77-78). Sin embargo, en los últimos años, esta tendencia se ha profundizado con los recursos enmarcados en el Plan Colombia. Así, según una noticia aparecida el viernes 9 de enero de 2004 en la página electrónica del Plan Colombia: "El municipio de Tumaco, Nariño, tiene una connotación especial. A pesar de todas las dificultades que tiene la zona por ser una región con un alto porcentaje en cultivos ilícitos, inestabilidad política y problemas de orden público, los 262 campesinos que creyeron en el proyecto se agruparon en cinco asociaciones para sembrar 1.500 hectáreas. Hoy, y con el apoyo incondicional de Cordeagropaz, han logrado capitalizar el producto y han sabido manejar los dineros invertidos por el Plan Colombia, que llegan a los $2.717 millones" (Plan Colombia 2004).

generaciones, a nociones de bienestar individual que se hacen incompatibles, cuando no antagónicas, con las definidas en el proyecto del proceso de comunidades negras.

En este sentido, se hace muy relevante el marco analítico propuesto por Oscar Almario (2004) sobre la contradicción cualitativa entre el emergente modelo económico-social (denominado modelo de nueva economía) y los otros dos existentes en la región (el modelo extractivo clásico y el modelo alternativo que constituiría el sustrato económico-social del proyecto). Hablando del conflicto, Almario plantea que en

> "[…] su dimensión económica se refiere […] [a] la superposición y competencia de modelos contrastivos y sus respectivos agentes: el modelo extractivo clásico de los agentes externos (nacionales y extranjeros), que se apalancó siempre en el paradigma etnocéntrico; el modelo alternativo de la gente negra, en el pasado de hecho y baja conciencia, en la actualidad en una fase de transición y con la esperanza del control territorial y desarrollo autónomo y el *modelo de nueva economía* que, aunque precede a la situación actual de guerra se ha acelerado con ella y en el que se entremezclan elementos del extractivismo clásico más 'salvaje', los ilícitos, delincuenciales y paraestatales con las expectativas del capital transnacional y el contexto global. De estos tres modelos, el de *nueva economía* representa un cambio cualitativo en las condiciones económico sociales de la región, en tanto transformativo, con lo cual se anuncia el total trastrocamiento de las relaciones sociales en su conjunto y de las étnicas y culturales en particular" (2004: 96- 97).

Las transformaciones en este sustrato económico-social del proyecto definido por el proceso de comunidades negras han sido tales —como fue inicialmente sugerido por Carlos Agudelo (2002) y luego por otros autores (Escobar 2004, Villa 2003)— que la integración a un proyecto moderno de nación que no se había logrado desde la independencia colonial y en lo que habían fracasado innumerables proyectos de desarrollo diseñados en las últimas tres décadas para la región, se ha consolidado en unos cuantos años mediante la triste combinación de "*plomo, coca y plata*".

No obstante, con respecto a la erosión del sustrato económico-social deben tenerse en cuenta dos aspectos. De un lado, no es un proceso homogéneo ya que ha impactado de forma diferencial a la región. Esto es, los efectos del 'modelo nuevo de economía' en el sustrato económico-social del proyecto no tienen el mismo calado en Llorente, Bocas de Satinga o Tumaco que en Mosquera o en el Parque Natural Sanquianga. De otro lado, este avance del 'modelo nuevo de economía' y la consecuente erosión del sustrato económico-social no es absoluto ni ha borrado de un tajo relaciones y racionalidades que han estado presentes en estas poblaciones desde generaciones atrás. Mas bien, las ha subsumido o reorganizado bajo un ensamblaje en el cual se perfila su dominancia, pero no estamos ante un fenómeno de tabula rasa.

Por último, se puede identificar transformaciones demográficas sustantivas en algunas áreas del Pacífico nariñense que modifican las condiciones de posibilidad desde las cuales se venía desplegando el proyecto. El proceso organizativo se adelantaba desde la premisa de una dominante presencia (entre el 90 y 95%) de poblaciones locales negras que se habían asentado desde hacía varias generaciones y que habían consolidado de hecho una apropiación sobre el territorio. Este sustrato demográfico del proyecto ha sido impactado de dos maneras. De un lado, se encuentran los procesos de desterritorialización y desplazamiento. De otro lado, se da una creciente presencia de gentes provenientes de diferentes partes del país, pero especialmente del Putumayo, de Antioquia y del Valle del Cauca. Estas transformaciones son más palpables en los centros urbanos. En poblados como Tumaco, Llorente, El Charco o Bocas de Satinga los foráneos, principalmente los *paisas*[158], han tomado el control del comercio. En Tumaco, por ejemplo,

> "[…] han montado fachadas de grandes almacenes, han desplazado a los comerciantes nativos, han creados grandes cadenas de almacenes de electrodomésticos, almacenes de

158 En el Pacífico sur, *paisa* significa generalmente alguien del interior del país que no es serrano (esto es, del área montañosa de Nariño). Así, a vallunos, antioqueños y bogotanos se los considera igualmente como *paisas*.

> ropas y calzado, así mismo como supermercados, se han constituido en red o asociaciones de comerciantes. Se les puede ver en la Calle del Comercio, Calles Marques, la Calle de Transipiales, toda la Avenida de los Estudiantes, los bares y restaurantes de la vía al Morro y El Morro […]".[159]

## Etnizando fronteras

Antes de terminar este capítulo, no puede pasarse por alto los conflictos y tensiones que la etnización de 'comunidades negras' ha producido entre las poblaciones locales. Como en los anteriores apartes, prefiero examinar una situación concreta antes que establecer generalizaciones. De ahí que me centre en el bajo Atrato, ya que las características de la población local han presentado particulares dificultades a la etnización de las 'comunidades negras'.

El desplazamiento de lo simplemente campesino hacia lo étnico-territorial de 'comunidades negras' tuvo un gran escollo en el hecho de que las dinámicas poblacionales del bajo Atrato han sido muy diferentes a las de otras zonas de la región del Pacífico colombiano donde la población negra es la gran mayoría. En el bajo Atrato, sobre todo su margen oriental, hay una significativa presencia de *chilapos* y de *paisas* en menor proporción. En la margen occidental del Atrato, donde en términos generales hay una presencia predominante de gente negra, se encuentran desde hace varias décadas asentamientos exclusivamente de *chilapos*, aunque también *chilapos* y *paisas* han formado parte de asentamientos mayoritariamente *negros*. Aunque los *paisas* no parecen haber tenido mayor papel en la gestación y consolidación de la Ocaba, los *chilapos* sí lo hicieron. Es más, el presidente de Ocaba para cuando lo del Artículo Transitorio 55 fue cambiado porque era *chilapo*:

> "Después de la muerte de Cali, se nombró a Ángel del Toro como presidente. Trabajó dos años y le cayó una enfermedad y murió. Entonces se hizo nueva asamblea y allí se eligió un

159 Entrevista con líder tumaqueño, 03/12/2004.

> señor Gerardo Vidar […] Llegó un momento que como él era *chilapo*, o cordobés, entonces ya estábamos discutiendo el Artículo Transitorio 55 y las comunidades negras no lo permitían. Fue el debate aquí en la consultiva, se llevó a Bogotá y ya todas las organizaciones de los cuatro departamentos más sentidos de comunidades negras pusieron tropiezo. Entonces hubo necesidad de hacer nueva elección. Podía ocupar cualquier otra posición en la organización, mas no ser el representante legal de organización de comunidades negras. Entonces ya hubo otra elección y allí se nombró al señor Jacob Orejuela Mosquera". [160]

Desde la perspectiva de los líderes y miembros negros de las ahora organizaciones étnico-territoriales, la presencia *chilapa* en el bajo Atrato implicó dos posiciones. De un lado, estaban quienes consideraban que los *chilapos* no tenían derecho al 'territorio colectivo' de 'comunidades negras' derivado de la Ley 70 y que, por tanto, había que pensar en una modalidad parecida a la del 'saneamiento' de resguardos[161] para que fueran reubicados en otros lugares o que se pudieran quedar con sus propiedades familiares ya establecidas pero sin los derechos a los territorios colectivos, con participación en la organización pero sin posibilidades de ocupar puestos directivos y de representación legal. Esta posición que era minoritaria terminó cediendo, y hoy no tiene mayor asidero en los discursos de los líderes. La segunda posición, que terminó siendo la adoptada, argumentaba que los *chilapos* debían ser considerados como 'ocupantes de buena fe', muchos de los cuales habían llegado al bajo Atrato hacía varias décadas y que, en el estrecho contacto con las comunidades negras, habían apropiado una buena parte de sus prácticas tradicionales de manejo del entorno cuando no habían establecido lazos de

---

160 Entrevista citada a Antonio Ospina y Leopoldo García. La carta de renuncia de Gerardo Vitar Ramos, firmada el 23 de noviembre de 1991, se dirige a la Asamblea general de la Ocaba realizada ese mismo mes. (Archivo de la Parroquia de Riosucio).

161 El 'saneamiento' de los resguardos se refiere a la compra por parte de la entidad estatal de las fincas de los propietarios no indígenas que están al interior del globo de tierra declarado como resguardo o al desalojo por la fuerza de los 'poseedores de mala fe'.

parentesco con miembros de éstas (Ruíz 2006: 234). Así, en un documento relativamente reciente se hace mención a esta disputa en los siguientes términos:

> "Se dio una importante discusión, llegando a la conclusión que a lo largo de más de 30 años se habían establecido fuertes relaciones de parentesco, compadrazgo y amistad entre la población afro y mestiza que nos hacía parte de la cultura bajoatrateña. Esto llevó a que las comunidades afrodescendientes adoptaran a los mestizos [*chilapos*] en su territorio como ocupantes de buena fe mediante un acuerdo de amparo, y los mestizos a su vez, se acogen a la Ley 70 desde sus principios de protección a la identidad cultural y conservación de los ecosistemas a través de las prácticas tradicionales de producción" (Ascoba 2007: 1).[162]

Ahora bien, esto no es un asunto tan saldado como pareciera presentarse. Según William Villa:

> "En las cuencas en donde las comunidades de chilapos son demográficamente significativas, a pesar de los acuerdos realizados hacia el pasado entre chilapos y afros para la titulación, persiste la tensión que se expresa en el interrogante sobre los derechos de los chilapos en el orden de lo territorial o respecto a su papel en el gobierno local o en la representación de las cuencas" (2009: 7).

Todavía sin haberse sancionado la Ley 70 de 1993 que daba la posibilidad de titulación colectiva para las 'comunidades negras' de la región del Pacífico, hacia finales de 1992 en el marco del IV Encuentro interétnico del bajo Atrato se planteó explícitamente la problemática del territorio en relación con los 'campesinos mestizos'. Al respecto, vale la pena citar en extenso el documento de conclusiones de este Encuentro, que es firmado por las organizaciones indígena (Camizba) y la campesina (Ocaba):

---

162 Es relevante notar en esta cita el vocabulario de los últimos años donde ya empiezan a circular en lugar de negros o comunidades negras la palabra de afrodescendiente, y en vez de chilapo la de mestizo.

> "Desde hace unos treinta años aproximadamente indígenas y negros hemos visto llegar a nuestro territorio campesinos mestizos de Antioquia, Córdoba, Valle y otras regiones. Las razones que ellos señalan son, entre otras, la explotación de sus tierras por terratenientes, violencia, persecución política y falta de tierras.
> Muchos campesinos han aprendido y asumido en sus prácticas de cultivo y manejo de los recursos una utilización racional de acuerdo a las características de este bosque húmedo tropical.
> Hay otros campesinos que no le han dado a éste un manejo adecuado, prueba de ello son las costumbres y prácticas que vienen utilizando, tales como, quemas para cultivos y recolección de tortugas, establecimiento de monocultivos, tala indiscriminada del bosque, etc. desconociendo que la constitución de este bosque húmedo tropical es sumamente frágil, que no permite que sus tierras sean utilizadas igual que en otras regiones del país.
> Finalmente, encontramos campesinos y terratenientes que han llegado con el único fin de explotar y saquear los recursos naturales y apropiarse de la tierra.
> Por tanto, consideramos importante iniciar, a partir de este Encuentro un proceso de reflexión y diálogo con los campesinos mestizos, que como dijimos anteriormente se han adaptado a este territorio, con el fin de definir criterios en torno a la titulación colectiva de su territorio, administración y manejo de los recursos naturales, prácticas tradicionales de producción, llegada de otros campesinos, etc.
> Otro diálogo tendremos que adelantar las organizaciones con los campesinos que todavía tienen un concepto capitalista de la tierra y de los recursos naturales (sólo les interesa para el negocio), porque van en contra de la propuesta de titulación colectiva y familiar, y de la autonomía en el manejo, explotación y control de estos recursos" (Camizba y Ocaba 1992: 12-13).

Cabe subrayar cómo desde la perspectiva del Encuentro interétnico (esto es de 'negros', 'indígenas' y 'mestizos'), donde en el discurso es evidente que ya estaba operando el proceso de etnización de las 'comunidades negras', se estaban estableciendo

distinciones entre diferentes tipos de 'mestizos', no sólo por su lugar de origen (Antioquia, Córdoba y Valle explícitamente) sino fundamentalmente por su lógica económica y ambiental. Según esta lógica, habían unos 'mestizos' que tenían prácticas adecuadas al entorno, que por tanto eran prácticas racionales y tradicionales lo que las hacía estar en correspondencia con la propuesta de la titulación colectiva y familiar; pero también se encontraban otros 'mestizos' con prácticas que contrastaban con las de los primeros en tanto no eran adecuadas al entorno, ya que eran irracionales, capitalistas y operaban en el marco de la explotación y la propiedad privada.

Pero las dificultades con el lugar de los 'campesinos mestizos' en la implementación de la Ley 70, y concretamente los primeros borradores de lo que sería el artículo 1745 que desarrolla el capítulo III sobre titulación colectiva, también se dieron por parte de estos que inicialmente percibieron esta ley como una amenaza a sus derechos. Como lo anota Enrique Ramírez en un documento escrito a principios de esta década:

> "Inicialmente la poca divulgación y la mala interpretación de la reglamentación de la ley 70 trajo como consecuencias enfrentamientos entre las diferentes etnias que estaban habitando el Bajo Atrato, (negros, indígenas, cordobeses, antioqueños, etc.). Los primeros borradores del capítulo 3º de la ley 70 que fueron trabajados en su mayoría por organizaciones del medio y alto Atrato y otras partes del país, trajeron una ola de enfrentamientos entre la población del bajo Atrato pues desconocían la mezcla de etnias que habitaban el Bajo Atrato. Muchos mencionaban que la ley era única y exclusiva para los negros. Y que aquellos que no fueran negros tenían que salir del territorio" (Ramírez s.f.: 11).

Es evidente que en el bajo Atrato, el multiculturalismo expresado en el proceso que lleva a la Ley 70, propició la articulación de una serie de tensiones en las expresiones y dinámicas organizativas que no existían antes de la etnización. Las disputas entre *negros* y *chilapos* a propósito de la Ley 70 no eran siquiera pensables en el marco de una organización que apelaba a la noción de campesino en general, sin distinciones de orden étnico o racial,

como se daba en la Ocaba o en Acamuri.[163] En este sentido, el particular proceso de etnización articulado en el bajo Atrato derivado del giro al multiculturalismo, constituye un inusitado sujeto (las 'comunidades negras') que fractura los términos en los que venía consolidándose el imaginario político local en torno al campesino e inserta un conflicto que antes no existía en el plano organizativo.[164]

163 ACAMURI (Asociación Campesina del Municipio de Riosucio) fue una organización que nace en el marco del conflicto con las empresas madereras en los ochenta como una disidencia de Ocaba, pero que desde su mismo nombre y estrategia organizativa era igual que la Ocaba en la interpelación del campesino como el sujeto político constitutivo (Ruíz 2006: 236).

164 Con esto no quiero afirmar que las tensiones entre *chilapos* y *negros* se derivan exclusivamente del proceso de etnización y de la Ley 70, como si antes no hubiesen conflictos entre ellos. Lo que quiero subrayar es que los términos en los cuales se articulan y acentúan las tensiones con el proceso de etnización y la Ley 70 son diferentes, posicionando asimétricamente a ambas poblaciones y obliterando un sujeto político como el de campesino sobre el cual se venía articulando el proceso organizativo.

# Conclusiones

En Colombia se ha llamado reiterativamente la atención sobre el lugar dominante de los imaginarios teóricos y políticos de las 'comunidades negras' rurales de la región del Pacífico colombiano en los términos en los cuales se ha definido la etnización de estas poblaciones. Varios autores han indicado que estas imágenes de las 'comunidades negras' rurales de la región Pacífico que han dominado el proceso de etnización de la gente negra en Colombia han sido, a su vez, marcadas por un modelo de etnicidad indígena (cfr. Agudelo 2005, Ng'weno 2007, Pardo 2002, Villa 2004).

Son estas 'comunidades' del Pacífico las que aparecen en los años noventa como el paradigma de la etnización de la negridad en Colombia. Las imágenes predominantes consideran, en primer lugar, a estas comunidades como portadoras de unas prácticas tradicionales de producción en relación armónica con la 'naturaleza' y garantes de la proverbial 'biodiversidad' de esa región del Pacífico cubierta de bosque húmedo tropical. Igualmente, estas 'comunidades' aparecen con unas modalidades de apropiación territorial colectivas mediadas por formas solidarias de trabajo y por troncos familiares que se extienden a lo largo de los ríos, esteros y playas. Finalmente, estas comunidades se suponen con unas tradiciones culturales propias expresadas en prácticas medicinales, funerarias y musicales particulares así como de sistemas de autoridad y de gobierno generacional donde los 'mayores' y la tradición oral desempeñan un lugar de regulación y normatividad comunitarias. La identidad cultural y los derechos étnicos esgrimidos por sus organizaciones políticas locales y regionales se derivan de estas imágenes de tradicionalidad, comunalidad y alteridad cultural.

Como lo muestran diferentes artículos que componen del número especial del *Journal of Latin American and Caribean Anthropology* (JLACA) editado por Shane Greene, procesos análogos se pueden vislumbrar en países como Honduras y Ecuador (Anderson 2007, Walsh 2007). Sin embargo, no en todos los países de la región esta modalidad de etnización ha sido relativamente expedita y exitosa. En el Perú, por ejemplo, los afrodescendientes enfrentan grandes trabas para ser reconocidos como 'pueblo' y, en consecuencia, no han gozado plenamente de los derechos derivados de las políticas multiculturales que se consolidan en la región (Greene 2007).

Esta etnización se conecta con un proceso más general que incluye, por supuesto, a la indianidad. En efecto, la década del noventa puede considerarse como la de las reformas constitucionales y la emergencia de las políticas de la etnicidad en diferentes países de América Latina (Van Cott 2000). Cerca de una decena de países redactaron nuevas constituciones políticas que, con diversos matices y alcances, comparten un giro hacia la incorporación del multiculturalismo como política de Estado.[165] A diferencia de otros países de la región (pero al igual que Brasil y Ecuador), Colombia ha incluido a las poblaciones afrodescendientes en este 'giro hacia multiculturalismo'.

En términos demográficos, la población afrodescendiente de América Latina es al menos tan grande como la indígena. En algunos países como Brasil, Estados Unidos, o Colombia los afrodescendientes son estadísticamente más significativos que sus comunidades indígenas. En Colombia, el tercer país del continente con mayor población afrodescendiente en las Américas y el primero en hispanoamérica, tiene no más de dos por ciento de la totalidad de su población indígena mientras que los afrodescendientes constituyen cerca de una cuarta parte de la población colombiana. En algunas regiones del país como el Pacífico colombiano, los afrocolombianos constituyen entre el 90 y el 95% de su población.

165 Sólo entre los noventa los países de la región con nuevas Constituciones Políticas están: Colombia (1991), México (1992), Paraguay (1992), Perú (1993), Argentina (1994), Bolivia (1994), Panamá (1995), Nicaragua (1995), Ecuador (1998) y Venezuela (1999). Por su parte, Brasil cambió la suya en 1988.

El Caribe insular y continental, así como los valles interandinos, constituyen otras áreas del país de clara presencia de gente negra.

Dada al menos la paridad demográfica para América Latina, Juliet Hooker (2005) se pregunta por las razones que explicarían que las poblaciones indígenas hayan logrado un mayor éxito en el reconocimiento de sus derechos étnicos. Siguiendo en esto a Peter Wade (1997), Hooker argumenta que el éxito diferencial en el reconocimiento de los derechos colectivos entre indígenas y negros en América Latina debe atribuirse principalmente a sus diferentes localizaciones en las 'estructuras de la alteridad' que se remontan al periodo colonial. Mientras los indígenas han encarnado más fácilmente en el imaginario colectivo una alteridad radical, sólo ciertas poblaciones afrodescendientes rurales (y no sin dificultad y sólo en ciertos aspectos) se les atribuye esta alteridad.

Los lugares de la indianidad y negridad en la construcción del relato y experiencias de nación no sólo tienen sus particularidades en cada uno de los países, sino que también pueden cambiar con el tiempo en cada uno de ellos. El concepto de 'formaciones nacionales de alteridad' llama nuestra atención sobre las particulares maneras en que la alteridad encaja en la imaginación de la nación. Este concepto ha sido sugerido por las antropólogas Rita Laura Segato (2007) y Claudia Briones (2005) como una herramienta analítica para entender las particularidades de los procesos de configuración de nación con respecto a cómo se articula (como diferencia y como jerarquía) la alteridad indígena, negra u otras (como la de los extranjeros o la de otro tipo de 'minorías'). Los procesos de configuración de nación estrechamente asociados a los procesos de formación de estado van de la mano de ideas y proyectos de qué y quiénes constituyen la nación de manera adecuada y qué o quiénes son su afuera o sus desviaciones (Grimson 2011).

Una formación nacional de alteridad no sólo es una configuración de las alteridades de la nación (de las diferencias que operan en el marco del estado-nación, de las diferencias de la nación y que, por tanto, en sus juegos de alteridades y mismidad la definen), sino que también tiene que ver con las jerarquías y las relaciones de poder que constituyen y reproducen tales configuraciones. No sólo diferencia, sino también relaciones de poder. No sólo

diversidad de los otros culturales dentro de la nación, sino también desigualdades constituidas en nombre de las diferencias culturales jerarquizadas. En este sentido, para Claudia Briones las formaciones nacionales de alteridad:

> "[…] no sólo producen categorías y criterios de identificación/clasificación y pertenencia, sino que –administrando jerarquizaciones socioculturales– regulan condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos de otros internos que se reconocen como formando parte histórica o reciente de la sociedad sobre la cual un determinado Estado-Nación extiende su soberanía" (2008: 16).

La noción de formaciones nacionales de alteridad permite comprender cómo procesos globales (como, por ejemplo, el multiculturalismo) son apropiados e impactan de manera tan diferente en cada uno de los países. En cada formación nacional de alteridad se introduce una inflexión a estos procesos globales haciéndoles inscripciones y apropiaciones que se amoldan a las particulares configuraciones previas y a las específicas sedimentaciones de la alteridad. Y esto no es un asunto únicamente del presente. Para poner un ejemplo, las disímiles maneras en que el racismo científico se materializa en debates y medidas eugenésicas en Argentina o Colombia se comprenden en relación con el lugar de la diferencia en las dos formaciones nacionales.

En el imaginario de la colombianidad se ha sedimentado toda una geografía de la negridad, donde unas 'regiones' son más o menos negras mientras que otras son imaginadas sin mayor presencia negra. Esta articulación racial de la negridad en la formación nacional colombiana se fue sedimentando durante el siglo XX, hasta que en el último cuarto de siglo, precisamente en la región negra por antonomasia, se destiló una inusitada articulación de la negridad en torno a su etnización. En la segunda mitad de los años ochenta, en la parte norte de la región del Pacífico colombiano, emerge por vez primera el discurso y la estrategia organizativa que imagina a los campesinos negros como un 'grupo étnico', con una cultura e identidad particulares y unos derechos territoriales correspondientes.

Ante la inminente entrega por parte de las entidades estatales de una gran concesión maderera a una de las empresas que había destruido las existencias de bosques de cativo en el bajo Atrato, los campesinos del curso medio del río Atrato con el apoyo de equipos de misioneros que venían trabajando desde hacía algunos años en la región, consolidan un movimiento organizativo por defensa de los recursos naturales y por el reconocimiento de la propiedad los campesinos sobre sus parcelas y los bosques que iban a ser entregados en concesión. Después de varios años de labor organizativa en la que logran el reconocimiento como interlocutores legítimos por parte de entidades estatales regionales, los argumentos de orden jurídico y antropológico de la organización se desplaza de lo campesino hacía un énfasis en la diferencia cultural expresada en las prácticas tradicionales de producción que suponían un manejo colectivo y sustentable del territorio. De campesinos luchando por ser reconocidos como propietarios legítimos ante la avanzada de una empresa maderera se pasa a 'comunidades negras' con derechos territoriales y culturales.

Con las movilizaciones asociadas a la Asamblea Nacional Constituyente que llevaron a la Constitución Política de 1991, las luchas articuladas regionalmente en el río Atrato confluyeron con otras expresiones y expectativas de la gente negra. Dado la alianza política con un sector indígena que logró elegir un representante indígena a la Asamblea Nacional Constituyente, no sin sus debates y la resistencia de algunos Constituyentes, se logró aprobar un artículo transitorio que, en el marco del reconocimiento constitucional de la nación colombiana como pluriétnica y multicultural, se refería explícitamente al reconocimiento al derecho a las 'comunidades negras' a la titulación colectiva de las tierras que venían ocupando en la región del Pacífico y en otras zonas del país con similares condiciones, así como el establecimiento de mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades. Como reglamentación de este artículo transitorio nace, dos años después, la Ley 70 de 1993.

Este es el escenario político en el cual se introduce la primera puntada la etnización de la negridad en el plano nacional. Con el giro al multiculturalismo y el posicionamiento del discurso de

la biodiversidad, la región del Pacífico colombiano adquirió una insospechada visibilidad en la década de los noventa, completando el conjunto de factores que permitieron la consolidación de un movimiento organizativo de 'comunidades negras' sin precedentes en la historia del país. En este marco, se adelantó una monumental 'reforma agraria' principalmente en la región del Pacífico colombiano (cerca de cinco millones de hectáreas fueron tituladas como territorios colectivos de comunidades negras).

La primera mitad de la década de los años noventa estuvo centrada en la operativización de la Ley 70 de 1993, que era la expresión en el plano jurídico del proceso de etnización de 'comunidades negras' anclado en el Pacífico colombiano. No obstante, cada vez se fueron escuchando voces que señalaban los límites de esta etnización y la legislación asociada ya que el grueso de la población afrocolombiana habitaba en ciudades o no se veía reflejada en las imágenes antropológicas construidas de las 'comunidades negras' de las zonas rurales ribereñas de la región del Pacífico colombiano.

A esto se sumó que, en la segunda mitad de la década del noventa, la región del Pacífico se consolidó como escenario del conflicto armado y de posicionamiento del cultivo, procesamiento y tráfico de drogas. Esto ha estado asociado al flujo de poblaciones del interior del país y al regreso de aquellos que se habían ido a regiones como el Putumayo atraídos por la bonanza coquera. Las condiciones de posibilidad y reproducción del ejercicio territorial contemplado en instrumentos como la Ley 70 de 1993 se han quedado cada vez más cortos ante las vías de hecho que los actores armados y los nuevos agentes del narcotráfico han posicionado, implicando no en pocos casos el desplazamiento (o inmovilidad) forzado de poblaciones locales.

El derecho internacional humanitario, la defensa del derecho a la vida y las problemáticas asociadas a la desterritorializacion (en sus modalidades de desplazamiento y emplazamiento) son los anclajes que toman fuerza y en torno a los cuales empiezan a gravitar los esfuerzos y luchas organizativas de las 'comunidades negras' en la región del Pacífico. Esto, asociado a marcada transnacionalización de las problemáticas de los 'afrodescendientes', posibilitan ciertos

desplazamientos en la articulación de la negridad que se había ido sedimentando con el proceso de etnización.

En los años noventa y sobre todo para la región del Pacífico, el imaginario político de las 'comunidades negras' como grupo étnico posibilita una serie de importantes logros. Además de la noción y estrategia organizativa étnica-territorial, que posibilitó el establecimiento de un diferenciado sujeto político y de derechos, entre los logros más destacados está la titulación de alrededor de cinco millones de hectáreas como tierras colectivas de 'comunidades negras'. También habría que indicar como uno de los logros el surgimiento de decenas de formas organizativas locales y algunas regionales que han devenido en los interlocutores visibles y legales de iniciativas estatales así como de organizaciones no gubernamentales y algunos empresarios con intereses en sus zonas de influencia.

No obstante estos logros, también se cuenta con grandes limitaciones. La más obvia ha sido lo difícil que ha sido imaginar unos sujetos políticos y de derechos étnicos por fuera del Pacífico y de las imágenes acuñadas de 'comunidades negras' como unas radicales alteridades culturales de occidente y de la modernidad. Como ha sido señalado por activistas de organizaciones negras urbanas o por fuera del Pacífico, la idea predominante en la legislación derivada de la Ley 70 es la de unas comunidades negras rurales ribereñas propias de la región del Pacífico (o por lo menos eso es lo que se supone). Ampliar el significado y los alcances del sujeto político y de derechos para incluir experiencias urbanas o rurales por fuera del Pacífico ha sido uno de los más grandes retos del movimiento organizativo negro desde la sanción de la Ley 70 de 1993.

Otra gran limitación es que la titulación no ha significado ninguna garantía de permanencia o de apropiación de las tierras colectivas, como la existencia de organizaciones y consejos comunitarios tampoco ha implicado una defensa de los intereses en nombre de los cuales se han constituido. La realidad económica, social y política de la región del Pacífico (con la presencia de actores de la guerra, de la criminalidad y de la explotación de gentes y recursos), rebasa con creces el imaginario político de consejos comunitarios como efectivas autoridades locales que expresan modalidades de autoridad tradicionales y apropiación armónica y colectiva de los

recursos. Hace años es claro que no es suficiente con invocar idílicas imágenes culturalistas del Pacífico y sus gentes para torcer el rumbo de muerte y desesperanza en casi toda la región.

La noción de que la población negra que habita las áreas rurales del Pacífico constituyen un grupo étnico con su propia 'cultura', su 'territorio' y una identidad cultural correspondiente aparece hoy 'natural' a los ojos de activistas, funcionarios, académicos y periodistas, entre otros. Sin embargo, como ha sido argumentado en este libro, dicha noción ha sido histórica y políticamente constituida. La etnización de las 'comunidades negras' no ha sido un proceso lineal ni su calado ha alcanzado las honduras que a veces se supone, pero hoy el Pacífico colombiano es, en diversos escenarios, cada vez más articulado como una región de grupos étnicos. Como una formación regional de diferencia, el Pacífico ha incorporado esta dimensión multiculturalista así como el giro a la biodiversidad. Esto no quiere decir que de la noche a la mañana el Pacífico haya dejado de ser imaginado desde los estereotipos sedimentados que se remontan a la época colonial, sino que el doble prisma de la diversidad biológica y cultural introduce matices antes impensables y establece otros contornos.

Está por estudiarse con más detenimiento hasta dónde realmente el imaginarse como 'grupo étnico' con unas prácticas tradicionales, un territorio y una identidad cultural tradicional ha sido apropiado, y de qué maneras, por las poblaciones locales más allá de unos cuantos activistas de las organizaciones étnico-territoriales, los funcionarios gubernamentales e intelectuales locales. Esto supone una etnografía que escudriñe en los sentidos de 'cultura', 'identidad' o 'comunidades negras' cuando son enunciados en este plano y las prácticas en las que operan. No sería sorprendente que después de más de veinte años de talleres y movilizaciones, los sentidos sean otros de los que hemos analizado en este libro puesto que no hay una necesaria correspondencia entre el discurso de la etnización de comunidades negras articulado por las organizaciones en sus luchas frente al estado y las modalidades como la gente en nombre de la cual se establecen estas luchas piensan sobre sí mismas.

# Referencias citadas

## Fuentes documentales

ACIA. 1992. "Conclusiones del taller de Territorio- Quibdó enero 15-18 de 1992". *Defendamos nuestro territorio*. Nº 1. Febrero.

_____. 1990. "Derechos territoriales de las comunidades negras del Pacífico" En: Encuentro por la defensa del territorio tradicional del Pacífico. ACIA-Orewa-Obapo. Quibdó. Junio 16-18.

_____.1990b. "Derechos territoriales de las comunidades negras del Pacífico" Por la vida 36-42.

_____.1989. "¿Qué tal 1989 para el movimiento popular en el Chocó? Hablan los indígenas, los campesinos y los barrios" *Por la vida*. Noviembre-diciembre 1989. 3-17.

_____. 1988. "Una reforma agraria para el Chocó. Propuesta de la Asociación Campesina Integral del Atrato –ACIA- a las entidades participantes en el foro sobre titulación de tierras. San Antonio de Padua. Agosto 27 de 1988. *Por la vida*. Publicacion de la Diocesis de Quibdó. Agosto-septiembre. pp. 19-21.

Ascoba 2007. "El bajo Atrato, 10 años de desplazamiento forzado". Ponencia en la conmemoración de los diez años del desplazamiento.

Camizba y Ocaba. 1992. Boletín del cuarto encuentro interétnico del bajo Atrato. Pavas, 27-30 de septiembre.

Carpay, Sander. 2004. "International Development Cooperation in the Colombian Pacific Historical Analysis" Informe Royal Netherlands Embassy Bogotá, Colombia. Bogotá / Utrecht

Castaño, Jorge Iván. 1987. Carta Mensual. Vicariato Apostolico de Quibdó. Nº 4. Abril.

Castillo, Fabio. 2001. Tumaco, agobiada por la mordaza del miedo. Mayo 27. El Espectador.

Codazzi, Agustín. [1853-1855] 2002. "Viaje de la Comisión Corográfica por el Estado del Cauca. 1853-1855". En: Geografía física y política de la Confederación Granadina. Volumen I. Estado del Cauca. Bogotá. Universidad Nacional-Colciencias-Universidad del Cauca.

_____. [1853] 1959. "Informe al Gobernador de la Provincia de Barbacoas" En: *Jeografia fisica i politica de las provincias de la Nueva Granada*. Vol 4. Provincias de Cordoba, Cauca, Popayán, Pasto y Tuquerres. pp. 330-348. Bogotá: Publicaciones del Banco de la República. Archivo de la Economía Nacional.

Contraloría General de la Nación. 1943. *Geografía económica del Chocó*. Bogotá: Imprenta Nacional.

De Escobar, Fray Jerónimo. [1582] 1983. Relación de Popayán, 1582. *Cespedesia*. (45-46): 23-103.

Departamento Administrativo de Planeación. 1961. *Chocó. Plan de Fomento Regional 1959-1963*. Bogotá: Departamento Administrativo de Planeación.

Fedepalma. 1999. *Censo nacional de palma de aceite, Colombia 1997-1998*. Bogotá: Fedepalma.

Gaitán, Efraín. 1995. *Confesiones de un misionero del Chocó*. Medellín: Editorial Lealón.

Jiménez, Germán. 2001. Llorente, nuevo campo de batalla. *El Espectador,* Jueves 31 de mayo.

Jiménez López, Miguel. 1920. "Novena conferencia". En: Luis López de Mesa (ed.), *Los problemas de la raza en Colombia*. Segundo Volumen de Biblioteca de la Cultura. pp. 331-367. Bogotá: Imprenta Linotipos de El Espectador.

_____. [1918] 1920. "Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares" En: Luis López de Mesa (ed.), *Los problemas de la raza en Colombia*. Segundo Volumen de Biblioteca de la Cultura. pp. 1-39. Bogotá: Imprenta Linotipos de El Espectador.

Leeberg, July y Emperatriz Valencia. 1987. "Los sistemas de producción en el medio Atrato". Informe. Proyecto DIAR-Codechocó. Quibdó.

López de Mesa, Luis.1934. *Cómo se ha formado la nación colombiana*. Bogotá: Editorial Bedout.

_____. (ed.). 1920. *Los problemas de la raza en Colombia*. Segundo Volumen de Biblioteca de la Cultura. Bogotá: Imprenta Linotipos de El Espectador.

Obapo. 1989. "¿Qué tal 1989 para el movimiento popular en el Chocó? Hablan los indígenas, los campesinos y los barrios" *Por la vida*. Noviembre-diciembre 1989. 3-17.

Pérez, Felipe. 1862. *Jeografia Física i Política de los Estados Unidos de Colombia*. Bogotá: Imprenta nacional.

Pizano S.A. 1993. *Balsa. Hacia una cultura del bosque*. Bogotá: Lerner.

Plan Colombia. 2004. "La palma de aceite, un proyecto sostenible" viernes 9 de enero. Noticias. Pagina electrónica consultada 14/02/2005.

Proceso de Comunidades Negras (PCN). 2001. "Solicitud de apoyo a la urgencia de Nariño" Presentado a ILSA. Documento. Bogotá, noviembre 25.

Samper, José María. [1861] 1969. *Ensayo sobre las Revoluciones Políticas y la Condición Social de las Repúblicas colombianas (Hispano-Americanas); Con un apéndice sobre la Orografía y la Población de la Confederación Granadina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia [la primera edición fue publicada en París por la Imprenta Thumot y Cia]. Miembro titular de Geografía y de Etnografía de Paris.

Sánchez, Jhon Antón. 2003. El conflicto está generando una contrarrevolución étnica. (entrevista). *Revista Semana*. 10-17 de Marzo.

Savoia, Rafael. 1983. "Memorias del II Encuentro Pastoral Afroamericana de la Costa del Pacífico" Esmeraldas, Ecuador. 19 y el 23 de septiembre. 95 p.

Seglares Calaretianas. 2006. *Economía solidaria Afro-Atrato. Sistematización de experiencias*. Bogotá: Editorial Códice.

Torres Umaña, Calixto. 1920. "Cuarta conferencia". En: Luis López de Mesa (ed.), *Los problemas de la raza en Colombia*. Segundo Volumen de Biblioteca de la Cultura. pp. 151-183. Bogotá: Imprenta Linotipos de El Espectador.

Valbuena, Nelly. 2003. "Daira Quiñónez: el orden de la memoria y de la palabra" La Esquina. 35-37.

Valencia, Herbert. 1998. *Antropología de la familia chocoana*. Medellín: Lealón.

Vicariato Apostólico de Quibdó. 1989. *Informe a Su Santidad Juan Pablo II. 1983-1989.* Quibdó-Chocó.

Vicepresidencia. 2002. *Panorama actual de Nariño.* Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario. Bogotá.

Viveros, Trifilo. 1993. Entrevista con Trifilo Viveros, comisionado del Valle a la Comisión del Articulo transitorio. *Por la Vida*. Publicacion de la Diocesis de Quibdó. Nº 14. Mayo.

## Entrevistas

Alex Jiménez del Castillo, sacerdote y miembro de Organichar. El Charco, 21 de noviembre de 1998.

Antonio Gaviria, sacerdote. Bocas de Satinga. 2 de enero de 1998.

Antonio Ospina y Leopoldo García, por parte de Mauricio Pardo y Manuela Álvarez. Quibdó. Octubre de 1998.

Armando Valencia, sacerdote claretiano de la Parroquia de Riosucio, Chocó. Riosucio 9 de diciembre de 2010. Realizada por Josué Sarmiento y Nadia Umaña.

Aurelino Quejada, ex presidente de la ACIA y coordinador del Foro Interétnico Solidaridad Chocó. 4 de febrero 2008. Quibdó.

Dominga Bejarano, líder de la ACIA y Fepria. Tagachí, octubre de 2007. Realizada por Mónica Hernández,

Edmundo Lozano, funcionario del DIAR. Quibdó, abril 16 de 2008.

Enrique Sánchez, sociológo. Bogotá, julio de 2008.

Elías Córdoba, exfuncionario de Codechocó. Quibdó, abril 16.

Gonzalo de la Torre, sacerdote. Quibdó. febrero 3 de 2008.

José Arismendi, presidente de Coagropacífico. Tumaco, octubre de 1997.

Marco Guio Ledezma, exdirector de Codechocó. Quibdó, abril 17 de 2008.

Leopoldo García, fundador de la Ocaba. Riosucio, enero de 2011.

Nelson Montaño, representante de Orisa. Bocas de Satinga 24 de noviembre de 1998.

Nilson Becerra y Jorge Quinto, miembros del consejo comunitario de Curvaradó, realizada por Josué Sarmiento y Nadia Umaña. Riosucio, 10 de diciembre de 2010.

Plan Pacífico- Funcionario. Tumaco. 12 de diciembre de 1998. Entrevista realizada por Manuela Álvarez.

Reinelda Perlaza, presidenta de Organichar. El Charco, 22 de noviembre de 1998.

Uli Kollwitz, misionero, septiembre 2009, Quibdó. Realizada por Mónica Hernández.

William Villa, antropólogo. Bogotá, junio de 2007. Realizada por María José Paris.

## Literatura secundaria

Agier, Michel. 1999. "Tres estudios sobre la cultura del Pacífico colombiano" En: *Imágenes de las "culturas negras" del Pacífico colombiano*. Documentos de Trabajo Nº 40. Cidse-Universidad del Valle. Cali.

Agudelo, Carlos Efrén. 2005. *Retos del multiculturalismo en Colombia: política y. poblaciones negras*. Medellín: Editorial La Carreta.

_____. 2002. "Poblaciones negras y política en el Pacífico colombiano: paradojas de una inclusión ambigua". Tesis doctoral. Sociología. Universidad Paris III.

_____. 2001. El Pacífico colombiano: de 'remanso de paz' a escenario estratégico del conflicto armado. *Cuadernos de Desarrollo Rural,* (46): 5-38.

Almario, Oscar. 2005. *La invención del suroccidente colombiano*. 2 Tomos. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana-Concejo de Medellín.

_____. 2004. "Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas y 'multiculturalismo' de Estado e indolencia nacional" En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in) visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. pp. 71-118. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

_____. 2003. *Los renacientes y su territorio. Ensayos sobre la etnicidad negra en el Pacífico sur colombiano*. Medellín : Universidad Pontificia Bolivariana.

Alonso, Ana María. 1994. The politics of space, time and substance: state formation, nationalism, and ethnicity. *Annual Review of Anthropology*. (23): 379-405.

Álvarez, Andrés. 2011. "Acciones afirmativas, afrodescendientes y nuevas subjetividades". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad Javeriana. Bogotá.

Álvarez, Sonia; Evelina Dagnino y Arturo Escobar. 2001. *Política Cultural & Cultura Política*. Bogotá: Icah-Taurus.

Anderson, Benedict. [1983] 1991. *Imagined communities*. London: Verso.

Anderson, Mark. 2007. When Afro Becomes (like) Indigenous: Garifuna and Afro-Indigenous Politics in Honduras. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 12 (2): 384–413.

Aprile-Gniset, Jacques. 1993. *Poblamiento, hábitats y pueblos del Pacífico*. Cali: Universidad del Valle.

Arias, Amparo y Jaap Van Der Zee. 1988. "El papel de la organización campesina y la reforma agraria en el desarrollo del medio Atrato".

Aristizabal, Margarita. 1998. "El festival del currulao" En: María Lucía Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología

Arocha, Jaime. 1999. *Ombiligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Colección CES-Universidad Nacional.

_____. 1998. "La inclusión de los afrocolombianos ¿meta inalcanzable?". En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos*. Geografía humana de Colombia Tomo VI. pp. 339-396. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Asher, Kiran. 2009. *Black and Green. Afro-colombians, Development, and Nature in the Pacific Lowlands*. Durham: Duke University Press.

Barona, Guido. 1995. *La maldición de midas en un aregión dle mundo colonial. Popayan 1730-1830*. Cali: Editorial Universidad del Valle.

Barbary, Oliver y Fernando Urrea. (eds.). 2004. *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolitical en Cali*. Medellín: Editorial Lealón.

Bejarano, Jorge. 1920. "Quinta conferencia" y "Sexta conferencia". En: Luis López de Mesa (ed.), *Los problemas de la raza en Colombia*. Segundo Volumen de Biblioteca de la Cultura. pp. 185-253. Bogotá: Imprenta Linotipos de El Espectador.

Biggs, Michael. 1999. Puttin the State on the Map: Cartography, territory and European state formation. *Comparative Studies in Society and History*. 41 (2): 347-405.

Bolívar, Ingrid. 2006. "Identidades y estado: la definición del sujeto politico". En: Ingrid Bolívar (ed.), *Identidades culturales y formación del estadoen colombia: colonización, naturaleza y cultura*. pp. 1-50. Bogotá: Ceso Universidad de los Andes.

Boudieu, Pierre y Loïc Wacquant. 2001. *Las argucias de la razón imperialista*. Barcelona: Paidós.

Bravo, Hernando. 2003. "Organizaciones étnico territoriales de los ríos Satinga y Sanquianga: los retos de su lucha por el reconocimiento de la identidad en el litoral Pacífico de Nariño". Tesis de Maestría. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Briones, Claudia. 2008. *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*.: Buenos Aires: Antropofagia.

_____. 2002. Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de la aboriginalidad y nación en Argentina. *Runa* (23): 61-88.

Camacho, Juana. 1999. "'Todos tenemos derecho a su parte': derechos de herencia, acceso y control de bienes en comunidades negras de la costa Pacífica chocoana". En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*. Bogotá: Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología.

Cárdenas, Roosbelinda. 2011. Trayectorias de negridad: disputas sobre las definiciones contingentes de lo negro en América Latina. *Tabula Rasa* (13): 147-189.

Cassiani, Alfonso. 2003. "Entre potrillo y canalete: Etnohistoria de las comunidades renacientes de las cuencas de los ríos de la zona rural del municipio de Buenaventura" Buenaventura. 235 pags.

_____. 1999. "Las comunidades negras afrocolombianas de la costa Caribe. Africanos, esclavos, palenqueros y comunidades negras en el Caribe colombiano". Informe de Investigación. Instituto Colombiano de Antropología.

Castillo, Luis Carlos. 2007. *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Universidad del Valle.

Centro de Pastoral Afrocolombiana. (Cepac). 2003. *Historia del pueblo Afrocolombiano. Perspectiva Pastoral*. Cepac: Popayán. Versión electrónica:

CODHES (Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento). 2003. "Balance del Plan Colombia en la frontera de Colombia con Ecuador: Contraproductos y Crisis Humanitaria". Bogotá.

Colmenares, Germán. 1991. *Los esclavos en la Gobernación de Popayán, 1680-1780*. Tunja: UPTC.

Córdoba, Genoveva *et al*. S.f. Economía solidaria afro-Atrato. Sistematización de experiencias seglares claretianas. Bogotá: Editorial Códice.

Coronil, Fernando. 1998. "Más allá del occidentalismo: hacia categoría geohistóricas no-imperialistas" En: Santiago Castro-Gómez y Eduado Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate*. pp. 121-146. México: Miguel Angel Purrua.

Cortés, Hernán. 1999. "Titulación colectiva en comunidades negras del Pacífico nariñense". En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*. Bogotá: Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología.

_____. 1998 "Ley 70/93, un instrumento para la organización y lucha por el territorio, la identidad y la autonomía del pueblo negro en Colombia". Tumaco: Palenque Nariño.

Cortés Arboleda Hernán y Nelson Montaño.1996. "Marco de referencia para la elaboración de un plan de desarrollo para comunidades negras". En: *Aportes para la conceptualización y plantación del desarrollo regional. Palenque regional Nariño*. Tumaco: Cadep.

Cuesta, José Isidro. 1993. "Organización campesina del Bajo Atrato" En: Astrid Ulloa (ed.), *Contribución africana a la cultura de las Américas*. pp. 137-143. Bogotá: Ican-Biopacífico.

Cuesta, Marco Tobias. 1997. *La rebelión chocoana. El paro cívico de 1987*. Medellín: Editorial Lealón.

Cunin, Elisabeth. 2003. *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*. Bogota: IFEA-ICANH-Uniandes-Observatorio del Caribe Colombiano.

_____. 2003b. La política étnica: entre alteridad y estereotipo. *Análisis Político*. (48): 77-93.

Chaverra, Martha. 2005. "Acción Afirmativa en Colombia para los Grupos Étnicos" draft 11th July. *Ministerio del Interior y de Justicia, Colombia*." Policy Case Study: *Acción Afirmativa*. Inter-Regional Inequality Facility.

Chaves, Margarita. 2005. "'¿Qué va a pasar con los indios cuando todos seamos indios?' Ethnic Rights and Reindianization in Southwestern Colombian Amazonia". Disertación doctoral. Universidad de Illinois, Urbana-Champing.

Davis, Shelton H. 2002. "Prefacio". En: Sánchez, Enrique y Roque Roldán. 2002. "Titulación de los territorios comunales de los grupos étnicos en el Pacífico colombiano. Evaluacion de los componentes de titulación colectiva de las tierras de las comunidades indígenas y afrocolombianas del Pacífico, y de los Comités Regionales del Programa de Manejo de Recursos Naturales –PMRN- del Ministerio del Medio Ambiente de Colombia". Bogotá. Informe.

De La Torre, Lucía Mercedes. 2000. *Historia de la Asociación Campesina Integral del Atrato-ACIA*. Quibdó: ACIA.

De Granda, Germán. 1977. *Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de la población negra: las tierras bajas occidentales de Colombia*. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.

Del Valle, Jorge Ignacio. 1996. "Prácticas tradicionales de producción y ordenamiento territorial". En: Jorge Ignacio del Valle y Eduardo Restrepo (eds.), *Renacientes del guandal: "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín-Biopacífico.

Díaz, Juan Manuel y Fernado Gast. 2009. *El Chocó Biogeográfico de Colombia*. Cali: Banco de Occidente.

Domínguez, Marta. 2008. "¿Revolución silenciosa o estrategia de control estatal? Mirando el estado a partir de la titulación colectiva de tierras en el Pacífico colombiano, 1993-2005". Disertación. Doctorado en Ciencia Social con especialidad en Sociología Colegio de México.

Escobar, Arturo. 2010. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envion editores.

_____. 2004. "Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano" En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de*

*la gente negra en Colombia*. pp. 51-70. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

_____. 1999. *El Final del salvaje: Naturaleza, cultura y política en las sociedades contemporáneas*. Bogotá: ICAN.

_____. 1998. *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

_____. 1993. Realidad y mitos. El desarrollo sostenible. Esteros (3-4): 16-21.

Fals Borda, Orlando. 1992 Propuesta de Articulado Título Especial de los Pueblos Indígenas y Grupos Étnicos. *América Negra*. (3): 219-223.

Ferguson, James. 1994. *The Anti-Politics Machine. "Development," Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minessota Press.

Ferguson, James y Akhil Gupta. 2002. Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality. American Ethnologist 29 (4): 981-1002.

Figueroa, José Antonio. 2000. "Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad" En: Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe (eds.), *Antropologías transeúntes*. Bogotá: Icanh.

Forero, Ivomne. 2007. "Dinámica regional del conflicto armado en las zonas de cultivo de palma de aceite: Magdalena medio y Chocó". Trabajo de grado. Ciencia política. Facultad de ciencia política y relaciones internacionales.

Friedemann, Nina S. de. 1993. *La saga del negro. Pesencia africana en Colombia*. Bogotá: Universidad Javeriana.

_____. 1984. "Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad". En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. pp. 507-572. Bogotá: Etno.

García, Liliana. 2009. "Consejos comunitarios: actores, funciones y acciones. Una estrategia organizativa en las comunidades negras del tramo construido de la carretera las Ánimas-Nuquí (Chocó)". Trabajo de grado. Departamento de antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

García, Paola. 2011. "La paz perdida. Territorios colectivos, palma africana y conflicto armado en el Pacífico colombiano". Disertación. Doctorado en Investigación en Ciencias Sociales, Mención en Ciencia Política. Flacso, México.

García Canclini, Néstor. 1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. Habana: Casa de las Américas.

González, Francisco. 1982. *El Vicariato Apostólico de Tumaco*. Bogotá: Lattigraf.

Grimson, Alejandro. 2011. *Los límites de la cultura. Critica de las teorías de la etnicidad*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Greene, Shane. 2007. *Entre lo indio, lo negro, y lo incaico*: The Spatial Hierarchies of Difference in Multicultural Peru. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 12 (2): 441–474.

Gros, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y Modernidad*. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.

Grueso, Libia. 2000. "El proceso organizativo de comunidades negras en el pacifico sur colombiano" Tesis de grado. Maestria en Estudios Políticos. Universidad Javeriana. Cali.

_____. 1996. "Hacia la autodefinicón de los pueblos negros en América Latina". Manuscrito. Buenaventura. 7 pág.

_____. 1994. Apuntes y comentarios sobre la 3ra Asamblea Nacional de Comunidades Negras. Revista Esteros (3-4): 32-38.

Grueso, Libia y Leyla Arroyo. 2002. Women and the defense of place in Colombian black movement struggles. *Development*. 45(1): 60-66. El manuscrito en castellano se titula: "La participacion de las mujeres en la construccion y defensa de los derechos étnicos y territoriales de las comunidades negras de Colombia"

Grueso, Libia; Carlos Rosero y Arturo Escobar. 1998. "The Process of Black Community Organizing in the southern Pacific Coast Region of Colombia" En: Sonia Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar, (eds.) *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements*. pp. 196-219. Oxford: Westview Press.

Gupta, Akhil y James Ferguson. 1997. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference". En: Akhil Gupta y James Ferguson (eds.). *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*. Durham: Duke University Press.

Gupta, Akhil. 1995. "Blurred boundaries: the discourse of corruption, the culture of politics, and the imagined state" in: *American Ethnologist*. 22 (2): 375-402.

Hall, Stuart. [1992] 2010. "La cuestión de la identidad cultural". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 363-404. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

_____. [1992] 2010. "Los estudios culturales y sus legados teóricos". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 51-72. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

_____. [1987] 2010. "Nuevas etnicidades". En: Stuart Hall, *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 305-313. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

_____. [1984] 2010. "El estado en cuestión". En: Stuart Hall, *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 521-546. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

_____. 2007. "Epilogue: through the prism of an intellectual life". Brian Meeks (ed.), *Culture, Politics, Race and Diaspora*. pp. 269-291. Kingston: Ian Randle Publishers.

Hernández, Nicolás. 2008. "Campesinos sin tierras. La historia de los desplazados del Bajo Atrato". Trabajo de grado. Departamento de Comunicación social. Facultad de Comunicación y Lenguaje. Universidad Javeriana. Bogotá.

Herron, James. 1998. "El Estado corporizado. Notas para una etnografia discursiva del Estado". María Lucía Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*. pp. 239-256. Bogotá: ICAN.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger. 2002. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

Hoffmann, Odile. 2007. *Comunidades negras en el Pacífico colombiano*. Quito: Abya-Yala-Ciesas.

_____. 1999. "¿'La política' vs 'lo político'? La estructuración del campo político contemporáneo en el Pacífico sur colombiano" En: *Hacer política en el Pacífico sur: algunas aproximaciones*. Documento de Trabajo 39. Cidse-Universidad del Valle. Cali.

Jiménez, Orían. 2004. *El Chocó: un paraíso del demonio. Novita, Citará y El Baudó, siglo XVIII*. Medellín. Editorial Universidad de Antioquia.

Leal, Claudia. 2004. "Black Forest. The Pacific Lowlands of Colombia, 1850-1930". Disertación. Universidad de California. Berkeley.

Losonczy, Anne Marie. 1999. "Memorias e identidad: los negro-colombianos del Chocó" En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*. Bogotá: Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología.

Martínez, Sandra. 2010. "La construcción cotidiana del Estado. El Proceso de titulación colectiva a las comunidades negras del Pacífico colombiano". Disertación doctoral. Antropología social. Universidad Iberoamericana. México.

Meza, Carlos Andrés. 2010. *Tradiciones elaboradas y modernizaciones vividas por pueblos afrochocoanos en la vía al mar*. Bogotá: ICANH.

Mera, Gabriel. 2006. "Guerra, desterritorialización, resistencia y resignificación en las comunidades afrodescendientes del Cacarica, Jiguamiando y Curvarado, bajo Atrato chocoano". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad del Cauca. Popayán.

Mingorance, Fidel, Flaminia Minelli y Hèléne Le Du. 2004. *El cultivo de la Palma africana en el Chocó. Legalidad ambiental, territorial y Derechos Humanos*. Human Rights Everywhere-Diócesis de Quibdó.

Mitchell, Timothy. 1991. The Limits of the State: Beyong the Statist Approaches and their Critics. *American Political Science Review*. 85 (1):78-96.

Moreno, Harold. 1996. "Camaroneras comunitarias: ¿Alternativas al capital?". En: Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad?. Estado, capital y movimientos en el Pacífico colombiano*. pp. Bogotá: Cerec.

Mosquera, Claudia. 2007. "*Reparaciones* para negros, afrocolombianos y raizales como *rescatados* de la Trata Negrera Transatlantica y desterrados de la guerra en Colombia". En: Claudia Mosquera y Luiz Barcelos (eds.), *Afroreparaciones: memorias de la esclavitud y justicia*

*reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. pp. 213-279. Bogotá: Colección CES-Universidad Nacional.

Mosquera, Claudia y Ruby León. 2009 "Acciones Afirmativas en Colombia: entre paradojas y superpisicones de lógcas políticas y académicas". En: Claudia Mosquera y Rubyt León (eds.), *Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las Independencias y Constitucion de 1991*. pp. I-XXXVI. Bogotá: Investigaciones CES-Universidad Nacional.

Niño, Aura. 2001. "De la caridad a lo social: el caso de la Prefectura Apostólica de Guapi (Cauca)". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá.

Ng'Weno, Bettina. 2007. *Turf Wars. Territory and Citizenship in the Contemporary State*. Stanford: Stanford University Press.

Offen, Karl H. 2003. The territorial turn: Making black territories in Pacific Colombia. *Journal of Latin American Geography*. 2 (1): 43-73.

Oslender, Ulrich. 2008. *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá: Icanh.

_____. 2004. "Geografías de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas". En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. pp. 33-50. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Oviedo, Ricardo. 1994. "Historias de gente entintada". Bogotá: PNR-ICAN.

Pardo, Mauricio. 2002. Entre la autonomia y la institucionalización: dilemas del movimiento negro colombiano. *The Journal of Latin American Anthropology*. 7 (2): 60-85.

_____. 1997. "Movimientos sociales y actores no gubernamentales". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la Modernidad: Identidades, Etnicidades y Movimientos Sociales en Colombia*. pp. 207-252. Bogotá: Ican.

Pardo, Mauricio y Manuela Álvarez. 2001. "Estado y movimiento negro en el Pacífico colombiano". En: Mauricio Pardo,

(ed), *Acción colectiva, estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. pp. 229-258. Bogotá: Colciencias-Icanh.

Pedrosa, Alvaro. 1996. "La Institucionalización del Desarrollo". En: *Pacífico: ¿Desarrollo o Diversidad? Estado, Capital y Movimientos Sociales en el Pacífico Colombiano*. Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa, eds. Pp. 66-89. Bogotá: CEREC.

Perea Chalá, Rafael. 2004. "La cuestión del autoenonimo". En: Victorien Lavou y Mara Viveros (eds.), *Mots pour nègres Maux de Noir(e)s. Enjeux socio-symboliques de la nomination des Noir(e)s en Amérique Latine*. pp. 145-158. Paris: Crilaup.

Price, Thomas. 1955. "Saints and spirits: a study of differential acculturation in Colombian negro communities". Tesis doctoral. Northwestern University Ann Arbor University Microfilms.

Quijano, Aníbal. 2000. ¡Qué tal raza! *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. 6 (1): 37-45.

Quiñonez, Parmenio. 1998. "El territorio del hombre negro: su medio vital". En: María Clara Llano (ed.), *La gente de los ríos. Junta Patía*. pp. 85-97. Bogotá: PNR-ICAN

Ramírez, Ernesto. s.f. "Los negros en el continente americano y sus organizaciones". Manuscrito, 31 páginas.

Restrepo, Eduardo. 2005. "(Pos)colonialidad y la (im)posibilidad de la representación". En: *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras*. pp. 175-211. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

_____. 2004. Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

_____. 2003. Entre arácnidas deidades y leones africanos: contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia. *Tabula Rasa* (1): 87-123.

_____. 1996. "Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano". En: Jorge Ignacio del Valle y Eduardo Restrepo (eds.), *Renacientes del guandal. "Grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*. pp. 243-350. Bogotá: Universidad Nacional-Biopacífico.

Ribeiro, Gustavo Lins. 2004. "Tropicalismo y europeismo. Modos de representar a Brasil y Argentina" En: Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (comps.),

*La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. pp. 165-195. Buenos Aires: Prometeo Libros-ABA.

Rivas, Nelly. 1999. "Modalidades de acceso a la tierra en el Pacífico nariñense: río Mejicano-Tumaco". En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*. pp. 95-106. Bogotá: Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología.

_____. 2000. "La Acapa y la Ley 70 (titulación colectiva): hacia una institucionalidad ambiental" Informe de Investigación. Ican. Cali.

Rivera, Camila. 2012. "Tan solo deja las huellas de tu piel sobre la arena. Providencia: más allá de la etnicidad y la biodiversidad, una insularidad por asumir". Tesis. Maestría en Estudios Culturales. Universidad Javeriana. Bogotá.

_____. 2002. "Old Providence: minoría no armonía. de la exclusión a la etnicidad". Trabajo de grado. Ciencias Políticas. Universidad de los Andes. Bogotá.

Rodríguez, César. 2010. Lo que Uribe les deja a los afrocolombianos. *El Espectador*. Opinión, 17 mayo.

Rosero, Carlos. 2002. "Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa". En: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*. pp. 547-560. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ICANH-IRD-ILAS.

Ruiz Serna, Daniel. 2006. "Nuevas formas de ser negro. Consideraciones sobre las identidades entre la gente chilapa y negra del bajo Atrato chocoano". En: Ingrid Bolívar (ed.), *Identidades culturales y formación del Estado en Colombia*. pp. 211-248. Bogotá: Universidad de los Andes.

Sánchez, Enrique y Roque Roldán. 2002. "Titulación de los territorios comunales de los grupos étnicos en el Pacífico colombiano. Evaluación de los componentes de titulación colectiva de las tierras de las comunidades indígenas y afrocolombianas del Pacífico, y de los Comités Regionales del Programa de Manejo de Recursos Naturales –PMRN-

del Ministerio del Medio Ambiente de Colombia". Bogotá. Informe. Versión electrónica:

Sánchez, Enrique; Roque Roldán y María Fernanda Sánchez. 1993. Derechos e Identidad. Los Pueblos Indígenas y Negros en la Constitución Política de 1991. Bogotá: Disloque Editorial.

Segato, Rita Laura. 2007. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de politicas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Serrano, José Fernando. 1994. "Cuando canta el guaco: la muerte y el morir en poblaciones afrocolombianas del río Baudó, Chocó". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional. Bogotá.

Sharp, William. 1970. "Forsaken but for gold: an economic study of slavery and mining in the Colombian Chocó, 16801810". Ann Arbor: University Microfilms International.

Triviño, Andrés. 2006. "'Nuquí-Bahía Solano, un paraíso donde ningún turista quisiera vivir' Mirada etnográfica sobre el impacto y las relaciones de turistas, afrocolombianos y paisas en el Eje Nuquí-Utría-El Valle-Bahía Solano; Chocó, Colombia". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad Nacional. Bogotá.

Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the past. Power and the production of history.* Boston: Beacon Press.

Ulloa, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia,* Bogotá, ICANH-Colciencias.

Uribe, Julio César. 1989. "La iglesia y el pueblo en el Chocó: notas para refrescar la memoria de una misión". Quibdó. 30 p.

Urla, J. 1993. Cultural politics in an age of statistics: numbers, nations, and the making of Basque identity. *American Ethnologist*. 20 (4): 818-843.

Valencia, Armando. 2011. "Territorios en disputa: procesos organizativos y conflicto armado en el bajo Atrato". Tesis de maestria. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá.

Valencia, Inge. 2011. Impactos del reconocimiento multicultural en el archipiélago de San Andres, Providencia y Santa Catalina: entre la etnización y el conflicto social. *Revista colombiana de antropología* 47 (2): 69-96.

_____. 2002. "El Movimiento Raizal: una Aproximación a la identidad raizal a través de sus expresiones político-organizativas". Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de antropología.

Van Der Zee, J.J. 1984. "Informe evaluación preliminar Proyecto DIAR". Embajada de los Países Bajos. Septiembre.

Van Der Zee, Jaap *et al*. 1987. "Plan de trabajo DIAR. Tomo 1. Marco Lógico 1986-1987".

Villa, William. 2011. "Colonización y conflicto territorial en el bajo Atrato. El poblamiento de las cuencas de la margen oriental" (versión preliminar). Fundación Universitaria Claretiana-Oxfam. Quibdó

_____. 2009. "Diagnóstico y formulación de Plan para el fortalecimiento de las Organizaciones Ascoba y Camizba". Informe de avance. Oxfam.

_____. 2004. "El territorio de comunidades negras, la guerra en el Pacífico y los problemas del desarrollo". En: Mauricio Pardo, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez (eds.), *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. pp. 331-342. Bogotá: ICANH-Universidad Nacional.

_____. 1998. "Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región". En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos*. Geografía humana de Colombia. Tomo VI, pp. 431-448. Bogotá: Instituto colombiano de cultura hispánica.

Vries, Peter y Emperatriz Valencia (eds.) 2010. *El Diar ¿un fracaso o una promesa no cumplida?* Quibdó: UTCH-Niffic.

Wabgou, Maguemati *et al*. 2012. *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero. El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estrategicas para la incidencia politica en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Wade, Peter. 2004. "Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia". En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. pp. 247-268. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

_____. 2002. Introduction: The Colombian Pacific in Perspective. *The Journal of Latin Amecian Anthropology*. 7(2): 2-32.

_____. 1997. *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

_____. 1997b. *Race and ethicity in Latin America*. London: Pluto Press.

_____. 1996. "Identidad y etnicidad". En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds). *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec.

_____. 1992. El movimiento negro en Colombia. *América Negra*. (5): 173-192.

Walsh, Catherine. 2007. Dossier Actualidades: Lo Afro en América Andina: Lo Afro en América andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology.* 12 (2): 200–212

West, Robert. [1957]. 2000. *Las tierras bajas del Pacífico*. Bogotá:Ican.

Whitten, Norman. 1992. *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia*. Quito: Centro cultural Afro-ecuatoriano.

Williams, Raymon. 1961. *The Long Revolution*. New York: Harper Torchbooks.

Wouters, Mieke. 2002. "Comunidades negras, derechos étnicos y desplazamiento forzado en el Atrato medio: respuestas organizativas en medio de la guerra". En: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*. pp. 369-398. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ICANH-IRD-ILAS.

Zapata Olivella, Manuel. 1974. *El hombre colombiano*. Enciclopedia del desarrollo colombiano. Colección Fundadores. Bogotá: Canal Ramirez-Antares.

# Índice analítico

## A

abolicionistas 32
ACADESAN 75, 96
ACAMURI 288
ACAPA 232, 247, 257, 259
ACIA 35, 37, 38, 39, 41, 42, 46, 47, 48, 50, 52, 57, 59, 67, 68, 69, 70, 73, 76, 78, 81, 85, 86, 87, 88, 96, 97, 132, 134, 141, 144, 230
actividades extractivas 266
actores armados 270, 273
Acuerdo de Buchadó 57, 60, 61, 64, 65, 66
ANUC 69, 130, 174, 224
Asamblea Nacional Constituyente 31, 35, 73, 84, 85, 86, 87, 91, 93, 94, 100, 293
Ascoba 31, 263
Asocarlet 99
Asociación de Usuarios Campesinos 129
AT 55 31, 35, 84, 87, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 104, 106, 107, 108, 111, 114, 120, 122, 132, 134, 138, 142, 151, 159, 161, 167, 225, 230, 283, 284

## B

Bajirá 261, 266
bajo Atrato 31, 35, 50, 79, 80, 84, 85, 261, 262, 264, 265, 266, 283, 284, 285, 288
Barbacoas 184, 274
Beté 44, 49, 51
biodiversidad 31, 153, 173, 174, 178, 204, 205, 207, 208, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 225, 233, 234, 254, 277, 289, 294, 296
Biopolítica colonial 32

Bocas de Satinga 133, 234, 276, 282
bosques comunales 54, 76
Buenaventura 41, 129, 136, 140, 141, 142, 144, 159

## C

Camizba 85, 285
Cauca 143, 144, 146
CECN 151
Centro Pastoral Indigenista 45, 96
Cerón, Yolanda 132, 138, 272
chocoanidad 201
Chocó biogeográfico 36, 152, 179, 204, 207, 208, 210, 212, 213, 214, 215
Chocó Biopacífico 206
Cimarrón 75, 136, 142
Coagropacífico 99, 273
Codazzi 186, 198, 199
Codechocó 51, 61, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 82, 86, 117
Comisión Consultiva de Alto Nivel 116
Comisión Corográfica 32, 198
Comisión Especial para las Comunidades Negras 14, 35, 84, 87, 91, 104, 107, 142, 149, 240
Comités Eclesiales de Base 39, 47
Comités Regionales 149, 277
comunitarios 76
Conferencia Mundial contra el Racismo 26
conflicto armado 271, 275, 276, 278
consejos comunitarios 107, 118, 119, 155, 162, 256, 262, 276
convenio 169 71
Coopalmaco 99
Coordinadora de Comunidades Negras 87
Cordeagropaz 273, 280
Corponariño 117, 253
cultivo de palma 260, 262, 265, 267
cultivos de coca 268
cultura 13, 33, 36, 39, 42, 43, 44, 71, 74, 75, 77, 78, 79, 157, 173, 194, 233, 243, 244, 245
Curvaradó 261, 262
CVC 117, 142

## D

de la Torre, Gonzalo 44, 72
DIAR 38, 53, 54, 55, 56, 58, 60, 61, 63, 65, 67, 217

## E

ecólogos por naturaleza 36, 217, 223, 249, 254
efecto de alterización 245, 246
El Charco 132, 133, 136, 247, 282
empresas madereras 81
enfoque afrogenético 15
Equipo Misionero Claretiano 51
étnico-territoriales 159, 223
etnización 13, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 27, 29, 34, 35, 36, 42, 73, 76, 78, 84, 101, 103, 130, 131, 146, 149, 157, 158, 173, 174, 175, 177, 178, 213, 216, 221, 224, 227, 232, 233, 235, 236, 237, 242, 243, 248, 249, 252, 253, 257, 260, 268, 271, 283, 289, 290, 292, 293, 295, 296
extracción forestal 222
extracción maderera 259

## F

formaciones nacionales de alteridad 291, 292
Foucault 32

## G

genealogías de la negridad 31, 33
Gramsci, Antonio 29
Guapi 134
guerrillas 252, 256, 269

## I

identidad 42, 157, 279
identidad cultural 23, 37, 74, 94, 289, 296
iglesia 101, 103, 115, 131, 132, 134, 139, 140, 144, 145, 146, 159
Incoder 261

Incora 62, 69, 70, 108, 118, 119
indianidad 248, 291
Instituto Colombiano de Antropología 108

## J

Jiguamiandó 261

## L

Ley 70 13, 14, 17, 19, 35, 66, 88, 89, 93, 108, 112, 114, 117, 119, 121, 122, 126, 127, 136, 153, 160, 216, 218, 227, 230, 232, 240, 246, 247, 253, 254, 273, 276, 284, 285, 287, 294, 295
libre 238
Llorente 225, 269, 282

## M

Maderas del Darién 47, 50, 213
medio Atrato 14, 30, 35, 38, 39, 41, 42, 44, 46, 48, 50, 51, 56, 57, 61, 62, 65, 67, 81, 91, 200
memoria 36, 235, 236, 237, 239, 242
minería 222
mineros 118, 253, 256
misioneros 35, 41, 44, 52, 56, 59, 60, 67, 79, 81, 181
Misioneros del Verbo Divino 45, 51, 58
modelo extractivo 266
multiculturalismo 13, 31, 290, 292

## N

narcotráfico 270
negridad 17, 19, 22, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 101, 188, 190, 191, 248, 249, 289, 291, 292, 293, 295

## O

OBAPO 75, 96, 133
Obapo, Opoca 87
Ocaba 81, 82, 83, 84, 85, 87, 283, 285, 288

ONIC 75
Orewa 45, 70, 73, 75, 85, 96, 97
Organichar 105, 136, 137, 247
organizaciones 159
organizaciones étnico-territoriales 19, 22, 103, 130, 132, 133, 134, 162, 163, 214, 216, 224, 226, 234, 239, 254, 259, 263, 271, 272, 277, 284, 296

## P

Pacífico nariñense 98, 99, 101, 131, 133, 134, 139, 164, 225, 252, 256, 259, 260, 268, 269, 271, 272, 274, 275, 278, 282
Pacífico sur 28, 167, 233, 235, 247
Palenque de Nariño 29
Palenque el Congal 140
Palenque Nariño 253, 271, 278
palma africana 260, 261
paramilitares 133, 256, 260, 263, 264, 269
Parque Natural Sanquianga 282
Pastoral Afroamericana 41
patrimonialización 31
PBP 152, 153
PCN 119, 152, 153
pedagogía de la alteridad 221
pesimismo racial 194, 195
Pizano 48, 50, 57, 213
Plan Colombia 260, 268, 269, 280
PMNR 146, 155
PMRN 154, 156
prácticas tradicionales de producción 37, 103, 130, 220, 221, 230, 231, 244, 279, 293, 296
Proceso de Comunidades Negras 275, 276
Programa de Manejo de Recursos Naturales 153
Proyecto Biopacífico 146, 149, 174, 206, 211, 212, 214, 216, 225, 233, 277
Proyecto Bosques de Guandal 103, 106, 136

## Q

Quibdó 44, 48, 56, 59, 73, 75, 81, 84, 129

## R

racialización 32, 33, 179, 191
racismo 122, 124, 200
Red de Consejos Comunitarios del Pacífico Sur 273
Red de Solidaridad Social 115
retroexcavadoras 255

## S

Sanquianga 28, 106, 132, 222, 223, 243, 254, 275
Satinga 28, 106, 132, 135, 159, 222, 223, 236, 239, 254, 275
Seglares Claretianos 44
Stuart Hall 25, 30, 235

## T

territorio 36, 37, 75, 76, 77, 83, 94, 95, 103, 130, 157, 169, 173, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 244, 252, 253, 254, 260, 268, 271, 278, 279, 282, 293, 296
territorio colectivo 284
territorio-región 227, 232, 233, 234, 235
titulación colectiva 156, 287, 293
tropicalismo 179, 180, 186, 187, 190, 199
Tumaco 29, 106, 129, 135, 225, 260, 261, 264, 265, 269, 272, 274, 282

## U

Uli Kollwitz 46

## V

Vicariato 46, 58, 68, 70
Vicariato de Quibdó 41

Este libro se termino de imprimir en Samava Ediciones,
en mayo de 2013.

Se utilizó fuente ITC Garamond Std a 10,5 pts

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales

Con la nueva Constitución Política de 1991 y la Ley 70 de 1993, el estado reconoce por vez primera que las 'comunidades negras' constituyen un grupo étnico al que le corresponden unos derechos culturales y territoriales. Este libro es una historia acerca de cómo surge unos años atrás en el medio Atrato la idea de que la gente negra del Pacífico colombiano debía ser pensada en términos de grupo étnico como lo venían siendo hasta entonces solo las comunidades indígenas. Se examina cómo esta etnización de la negridad irrumpe en el escenario nacional y vuelve a ciertos contextos locales y regionales para potenciar el mayor movimiento organizativo de comunidades negras que haya existido en el país. El estudio también muestra los logros y las limitaciones que se han derivado de este proceso de etnización, prestando particular atención a la transformación del Pacífico como uno de los más desgarradores escenarios del conflicto.

CC BY-NC-ND 4.0

ISBN 978-958-732-122-7

9 789587 321227

Universidad del Cauca

Vicerrectoría de Cultura y Bienestar
Área de Desarrollo Editorial